JOSEF PIEPER

SOBRE EL FIN DE LOS TIEMPOS



Ediciones Rialp, S. A.
Madrid, 1955

Título del original alemán:
Über das Ende der Zeit.
(Kösel - Verlag. München.)
Traducción de
Alfonso Candau

Rivadeneyra, S. A. - Paseo de Onésimo Redondo, 26. - Madrid.

I N D I C E

Págs.

"¿Quién podría tener ideas justas sobre el presente sin conocer el porvenir?"

Johann Georg Hamann.

"Sobre el deseo actual, que crece incesantemente, de crear un Estado en el que se diese una paz duradera y en el que la humanidad alcanzase una realización acabada o perfecta pesa una grave paradoja: que la humanidad no es la meta de la Encarnación."

Konrad Weiss.

La primera de estas dos frases se encuentra en las *Kreuzzügen des Philologen,* de Hamann, exactamente en el fragmento "Kleeblatt hellenistischer Briefe". Cfr. *Hamann Schriften,* edición de Friedrich Roth; Berlin, 1821-43, II, 217.

La segunda procede de un escrito póstumo de KONRAD WEISS, titulado *Logos des Bildes.*

CAPITULO PRIMERO

NO PUEDE ELUDIRSE LA PREGUNTA POR EL FIN DE LA HISTORIA

Lo que filosóficamente interesa en la historia no es el pasado, "cómo han sucedido propiamente las cosas". La pregunta del filósofo no se dirige a esto, tampoco la del filósofo de la historia. Quièn inquiere filosófico-históricamente necesita por supuesto del saber histórico, cuyo objeto es necesariamente el pasado, incluso el más cercano, que llamamos "presente". Pero el objeto de la pregunta filosófico-histórica es por principio distinto del de la pregunta de la historia.

Si, hablando de forma provisional y un poco tosca, entendemos por "historia" el acontecer que se va realizando a lo largo

del tiempo en nosotros y mediante nosotros, hombres que actuamos y padecemos, entonces el filósofo, que no es un especialista (expresamente no, sino alguien que rastrea meditativamente la raíz de las cosas, un hombre que busca amorosamente la sabiduría) entonces, digo, el filósofo pregunta si aquel acontecer histórico tiene, más allá de lo puramente fáctico, algún significado y cuál sea por ventura aquel significado. Pregunta en consecuencia por algo que no es de ninguna manera pasado, sino absolutamente actual, incluso futuro: hacia adónde se va en el proceso histórico. Para quien existe espiritualmente, orientado al todo o conjunto de la realidad, esto es, para el filósofo, esta pregunta por el *fin* de la historia es, de forma completamente natural, más apremiante que la cuestión "cómo han sucedido exactamente las cosas".

Y no menos natural es que aquella pregunta, hacia adónde se va, al ganar amplitud, logre una actualidad tanto más acuciante cuanto más conmueva el acontecer

histórico mismo al hombre, colocándole de esa forma en la necesidad, o mejor aún, en la posibilidad de preguntar filosóficamente. Todo el mundo sabe hasta qué punto la cuestión del fin de la historia conmueve hoy los ánimos. Trae esto consigo el que se ofrezca una multitud de respuestas apresuradas, que por razón de su misma simplicidad encuentran adhesión y partidarios. Todo ello junto lleva a esas formas especiales de sectarismos apocalípticos que pasan hoy precisamente como "señales de los tiempos" y que, aunque no merecen de ningún modo la discusión, hay que tomar indudablemente en serio como síntoma.

Oponer a este interés demasiado ardiente por las cuestiones "escatológicas" una especial mesura, en sobriedad y exactitud, incluso una expresa renuncia a la respuesta, será en cualquier caso bueno y necesario.

Lo más comedido que se puede contestar a la pregunta por el fin de los tiempos

sería quizá lo siguiente: puesto que apenas podemos contestarla ¿no sería mejor dejar en paz esta cuestión?

Este requerimiento presupone que se puede sencillamente prescindir de esta clase de preguntas. Sin embargo, hablan muchas cosas en favor de que la pregunta por el curso de la historia no puede en absoluto ser dejada en suspenso, de que es en cualquier caso llevada a cabo, incluso contestada. Al menos parece ser esto válido para el *Eón* cristiano, para el tiempo *post Christum natum*. Aristóteles podía pensar todavía que el acontecer de la historia era, como el de la Naturaleza, un ciclo que se repetía constantemente, y esto hasta el extremo de que, como dice expresamente [1], incluso las opiniones de los hombres se repiten de forma idéntica, "no una o dos o algunas veces, sino muchas veces indefinidamente". Pero, *post Christum natum,* no puede ya pensarse en serio de esa forma. Nosotros no podemos "dar de lado" ni al

[1] *Meteorológica,* I, 3.

concepto de comienzo, de creación de la nada (ni tampoco a este concepto mismo de nada, el único verdaderamente radical), ni al concepto de fin. Me parece que esto pertenece a las modificaciones que han entrado en el mundo del hombre con motivo del acontecimiento "revelación en Cristo". Sería necesario algo que parece imposible aun para el esfuerzo más violento de la voluntad y poder abandonar el ámbito espiritual de la tradición acuñada por el cristianismo, para que se hiciera pensable la idea de que la historia *no es* un acontecer orientado, un proceso, por complicado que éste sea, que tiene un comienzo y un fin. Quien dice, por ejemplo, "evolución histórica" dice ya y piensa que la historia tiene una dirección irreversible, lo que se aplica todavía mejor a aquel que habla de "progreso"; incluso en el más sencillo empleo de palabras como "ya" y "todavía" ("los griegos conocían ya..." "los antiguos sabían todavía...) se da por supuesto que en la historia se va hacia algo, que hay un determinado estado, de

perfección o de indigencia, que es el *estado final.*

Parece, por tanto, imposible reflexionar sobre la historia, haciéndose cuestión de ella filosóficamente, sin preguntar, al mismo tiempo, de la forma que sea, por el fin. Es ésta una cuestión que no puede quedar en suspenso, "abandonada a sí misma".

¿Es imposible contestar esta pregunta?

¿Pero no es imposible responder a tal pregunta? ¿De qué forma podría darse acerca de esta pregunta por el curso de la historia una información precisa; bien entendido: una información *filosófica?*

Con esto suscitamos otras muchas cuestiones; el nexo en que se encuentran es extremadamente complicado.

Planteamos en seguida la contrarréplica: ¿Se puede dar una respuesta precisa a cualquier otra cuestión filosófica, empleando la voz "precisa" en el sentido de "algo que caracteriza y expresa el objeto en su núcleo"?

¿Se puede, por ejemplo, contestar esta pregunta: "qué es, en general y en su último fundamento, conocer"? ¿Puede contestarse esta pregunta en un sentido preciso? En cualquier caso, el esfuerzo desarrollado por los filósofos a lo largo de milenios, no ha tenido hasta ahora por fruto una respuesta semejante. ¿No se tiene entonces derecho, mostrando lo baldío de tales esfuerzos, a proponer que dejemos abandonada a sí misma la pregunta por la esencia del conocimiento y, en general, las preguntas filosóficas?

Sin embargo, ¿no existe aquí una diferencia? Quien pregunta por la esencia del conocimiento ¿no puede partir de un fundamento empírico que le es dado de forma inmediata? ¿No sabe, por experiencia, que existe una percepción sensible: ver, oír, oler, gustar, tocar; que se da una aprehensión no sensible de contenidos objetivos; que hay un conocimiento de sí mismo, un pensar, un contemplar. un intuir? En todo esto se apoya, a todo esto se refiere la pregunta filosófica por el conocimiento en general. En

cambio, ¿a qué fundamento empírico podría yo retrotraerme para contestar, o simplemente para considerar, la pregunta por el curso de la historia? Realmente, quien pregunta histórico-filosóficamente por el fin de los tiempos se encuentra, sin duda alguna, en una situación especial. Pero—y esto es lo que vamos a mostrar—lo especial no reside en una diferencia de principio respecto al que filosofa sobre otras materias; lo especial consiste en que un elemento propio de todo filosofar aparece aquí con una intensidad más aguda.

La ordenación de la inquisición filosófica en general a la teología

Acontece que en todo filosofar verdaderamente vivo el campo de lo "filosófico puro" es necesariamente sobrepasado para entrar en el dominio de afirmaciones a las que es esencial el no ser resultado de un esfuerzo humano de conocimiento, sino el sernos puestas ante los ojos, antes de toda ac-

tividad de pensamiento, como algo recibido o que hay que recibir. Y esta transposición de los límites de Filosofía y "Teología", "Fe", "Revelación", se lleva a cabo precisamente en virtud del impulso filosófico más genuino, orientado a los fundamentos y raíces de las cosas, de forma que un filosofar que se empeñase en seguir siendo "puramente filosófico" sería infiel a sí mismo y dejaría de ser precisamente filosófico. Es una peculiaridad del preguntar filosófico, dada con su realidad misma. el encontrarse en una relación, ya realizada, de carácter "contrapuntístico", con la Teología; no hay pregunta filosófica alguna que si quiere llegar al fondo, al fundamento de lo que pregunta y al de sí misma, no tropiece con la roca primaria de afirmaciones teológicas. Es esta peculiaridad, que afecta a todo filosofar, la que en el caso de la filosofía de la historia se presenta con una intensidad extrema; sobre ello hemos de hablar con más detalle.

Pero primero es importante conocer esta ordenación a la teología como un elemento

de todo filosofar. Volvamos a la pregunta de nuestro ejemplo: qué sea conocer, en general y en su último fundamento. Es cierto que hay, para la discusión y la consideración filosófica de esta pregunta, un fundamento empírico. Pero si se lleva adelante la inquisición, hay que poner a la vista, por un instante, la ordenación, que nos encontramos siempre como algo previo, de la realidad objetiva por una parte y de la facultad humana de conocer por otra; tengo que plantear por un momento la pregunta que Heidegger ha formulado así: *¿De dónde viene al expresar representativo la indicación de dirigirse al objeto y de concordar según esta dirección?* [2], lo que quiere decir: ¿de dónde tiene el cognoscente *la indicación al ser?* [3] ¿en dónde reside el fundamento interno de este estar dirigido del conocimiento al ser? Indudablemente, en el más íntimo y radical recinto de una doctrina filosófica del ser es ésta una de las for-

[2] M. HEIDEGGER: *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfort, 1943; pág. 13.
[3] *Ibid.*, pág. 21.

mas que adopta por un momento la pregunta por la esencia del conocimiento; no hay duda de que sin responder a esto no puede decirse qué es el conocimiento en general y en su último fundamento. Pero no es menos claro que esta pregunta básica (¿de dónde tiene el conocer la orientación a lo existente?) no puede ser contestada al margen de una afirmación teológica. Pero ¿qué acontece—así podría pensar alguien con la mirada puesta principalmente en la filosofía moderna—, qué sucede cuando el filósofo se niega a aceptar una ordenación de esta índole a la teología? Dos cosas pueden suceder: o se da repentinamente el alto al preguntar filosófico inicialmente legítimo, esto es, orientado a la raíz de las cosas, en virtud quizá de una delimitación metódicamente pulcra de dominios, *sin* que se haya dado para esta detención motivo alguno ni en la naturaleza del preguntar mismo ni en la de su objeto [4], o ya desde un principio se

[4] En sus Memorias (*Vergangenes und Unvergängliches*, Munich, 1947, vol. I, págs. 122 y siguientes) relata FEDOR

sofoca el impulso filosófico de la pregunta al concebir la filosofía como una ciencia especializada al lado de otras, que se limita a determinadas preguntas especiales (por ejemplo, de lógica formal). ¡De semejante filosofía de especialista podrán esperarse resultados absolutamente respetables, sólo que no se trata ya de filosofía en el sentido de Platón y de Aristóteles y de la gran tradición occidental!

ESTA ORDENACIÓN SE DA "MUCHO MÁS" EN LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Si se acepta como válido este viejo concepto de la filosofía, en ese caso hay que decir: un filosofar que se niega a estar metódicamente abierto a la teología y a concordar con ella, es, sencillamente, antifilosófico. Pero esto, volviendo con un paso decidido al camino de nuestra pregunta inicial, esto no se aplica "tambien" a la filosofía de la

STEPUN un hecho muy característico en este aspecto acaecido en el Seminario Filosófico de Wilhelm Windelband.

historia, sino agudizado y "mucho más". Este "mucho más" tiene varios fundamentos.

Primero: la historia es proceso, acontecer a lo largo del tiempo; ella "sigue su curso". Ahora bien, este "curso" no es aprehensible sin una representación del "de dónde" y "a dónde"; explícitamente o no, toda idea de la historia está determinada por una concepción, sea de la índole que sea, del comienzo y del fin; también la doctrina del eterno retorno (que no hay comienzo ni fin) es una idea de esa clase. Ahora bien, sobre el comienzo y el fin de la historia no hay experiencias humanas. Comienzo y fin no pueden captarse en el curso concreto de la historia. Sobre esto no se puede dar nada que sea el resultado de una investigación intelectual de la realidad. El comienzo y el fin de la historia humana únicamente son captables aceptando una explicación de la realidad transmitida, prefilosófica; o son "revelados" o son inaprenhensibles. Pero si, por otra parte, la posibilidad

de preguntar filosóficamente por la esencia de la historia depende de que el principio y el fin del proceso histórico estén de alguna manera a la vista del que pregunta y de que la historia sea aprehensible como un "ir" de un comienzo a un fin, entonces es claro que la filosofía de la historia tiene que encontrarse referida con una especial intensidad al contrapunto teológico previo.

Segundo: La pregunta del que filosofa sobre la historia, esto es, la pregunta de un hombre que mira al conjunto y a la raíz de las cosas, dice: ¿Qué es, verdaderamente, lo que aquí pasa? Si alguno respondiese: lo que está pasando es la decadencia de una cultura, o: el surgimiento de un imperio mundial, o: lo que sucede es una evolución económica, o: se está desarrollando una lucha de clases; entonces, la cuestión filosófica: ¿qué es lo que ocurre en la historia propiamente y en el fondo?, permanecería intacta después de tales respuestas. Pues lo que genuinamente, y en el fondo, pasa en la historia es la salvación y la condena-

ción. Pero estos son conceptos captables únicamente por razón de la Revelación —aunque, por otra parte, no sean tales que el espíritu humano pueda abstenerse de pensarlos (si lo intentase, instaurarían su imperio en los sueños; se ha observado, con mucha razón, que la figura que es verdaderamente objeto de las pesadillas es el hombre que ha perdido su salvación)—. De salvación y condenación, de este núcleo de la historia accesible sólo al creyente, *no puede* prescindir el filósofo, a no ser que prescinda de aquello a lo que *per definitionem* apunta la pregunta filosófica. El historiador, en cuanto especialista, puede, quizá, limitar su campo de visión expresamente a lo aprehensible empíricamente de la realidad histórica. Pero así como el hombre vitalmente existente, históricamente actuante y paciente, no puede retirarse de ese núcleo del acontecer a una actividad meramente económica, política o científica (pues—querámoslo o no, lo veamos o no lo veamos—lo que propiamente pasa en la historia es nues-

tra propia salvación o condenación), tampoco puede ser mantenida la aspiración de la pregunta filosófica, tender como a su meta al fondo y al fundamento, si los conceptos salvación y condenación son excluídos por método. Naturalmente se puede rechazar ver la historia, en general, bajo tales aspectos; en tal caso no se puede seguir discutiendo más. Desde el punto de vista del creyente, tal negativa resulta semejante a la "maravillosa" aclaración de la que habla el encarcelado Sócrates: "si yo estoy aquí es porque mi cuerpo consta de huesos y tendones, y por este motivo me siento aquí con las rodillas dobladas"—cuando en realidad la causa de su detención es su propia decisión moral de no huir—, de lo contrario, "estarían estos tendones y estos huesos, desde hace largo tiempo, en Megara o entre los beocios" [5]. Del mismo modo se puede opinar también que es posible arreglárselas en la consideración histórica con categorías psicológico-político-sociológicas.

---

[5] PLATÓN: *Fedón*, 98.

Pero lo peculiar, el núcleo del acontecer, no es alcanzado de semejante manera.

No es que el filósofo pueda penetrar en la última intimidad de los acontecimientos para identificar *in concreto* el carácter de salvación o de condenación de uno de ellos; nos hallamos aquí en el reino del misterio, en el más estricto sentido. También para el creyente es imposible aprehender en concreto la historia de salvación "en" la historia del mundo. De la *dispositio mundi* (una expresión que mienta aquella dirección que desde lejos proyecta, ordena y estructura los acontecimientos del mundo), de la "disposición del mundo", dice Santo Tomás [6] que incluso al Angel más alto serán reveladas sobre ella "constantemente nuevas cosas" "hasta el día del Juicio". Dicho sea como prevención contra los "teólogos de la historia" demasiado apresurados, que quieren hacer creer que se puede aprehender y mostrar el significado desde el punto de vista de la historia de salvación de lo que suce-

[6] *Summa Theologica*, I, 106, 4 ad 3.

de aquí y ahora. De todas formas es de una importancia decisiva el que no se cierre con demasiada rapidez en el filosofar sobre la historia el espacio de la posible explicación, sino que más bien se reconozca y piense lo siguiente: que la realidad última y genuina en el acontecer histórico es el misterio de la salvación y condenación, aunque no pueda captarse en los casos aislados. Es ésta una segunda razón para que precisamente en la pregunta filosófico-histórica no puedan quedar fuera de juego las últimas posiciones.

Tercero: Lo expresado propiamente en la revelación no es una "imagen del mundo", una explicación de la realidad en el sentido de una doctrina del ser. Lo revelado es primariamente una historia de salvación, expresa una respuesta, no a la pregunta "¿qué es?", sino a la pregunta "¿qué ha sucedido?" (y "¿qué sucederá?"). Se habla de una única corriente de acontecer histórico, que comienza con la Creación, el comienzo absolutamente hablando, y acaba con el Juicio

en el último de los días, y entre comienzo y fin, la historia del pecado original, Expectación, Encarnación del Logos, Pasión y Muerte, Resurrección, Ascensión del Hijo de Dios. Con ello queda dicho un motivo de la especial intensidad de la relación entre filosofía de la historia y teología. Quien pregunta filosófico históricamente alcanza, en tanto que se vuelve a la teología, precisamente el centro de las afirmaciones teológicas, lo que dicen sobre la forma en que se realiza la salvación del hombre. En cambio, la pregunta de la filosofía del ser—a pesar de que también ella, si penetra de forma suficientemente profunda, necesita recurrir a la teología—, no llega con ello a captar lo más genuino de las afirmaciones teológicas, sino que se encuentra, por así decir, en un territorio marginal. Así, pues, se puede decir que entre filosofía de la historia y teología existe una íntima afinidad de principio, de índole especial.

UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA SEPARADA DE LA TEOLOGÍA NO LLEGA SIQUIERA A VER SU OBJETO

Lo que hay de especial y distintivo en la situación del que pregunta filosófico-históricamente se nos muestra también en otra cosa: una filosofía de la historia que rechaza el recurso a la teología, deja de ser filosofía y empieza a convertirse en una seudofilosofía, y esto en un sentido mucho más radical que para el resto de la filosofía. No nos encontramos aquí en el dominio de "consejos" que podría "seguir" el filósofo de la historia (por ejemplo, para llegar a resultados deseables, "desde el punto de vista cristiano", como se dice); lo que afirmamos es lo siguiente: siempre que se repudia el recurso a la teología se destruye realmente el carácter filosófico del planteamiento de la pregunta, la cual deja, sencillamente, de dirigirse a la raíz de las cosas, y, por tanto, de ser, sobrepasando la mera especialización, humanamente importante. ¡Y esto vale

"mucho más" para la filosofía de la historia, que no consigue en tal caso ni llegar a existir; ni siquiera como pregunta e inicialmente!

Se puede opinar con alguna razón que es posible, por ejemplo, dar cierta luz sobre la esencia del conocimiento, aún cuando no se retroceda expresamente a la tradición prefilosófica (si bien a tal modo de filosofar le faltará necesariamente aquel sabor que sólo se consigue obtener en la radicalidad extrema de la forma de preguntar y a través del cual las afirmaciones filosóficas se distinguen, como filosóficas, de las de las ciencias especializadas). De todos modos, en un sentido débil, puede darse una doctrina filosófica del ser que no plantee expresamente la pregunta acerca del "Yo soy quien soy" (a pesar de que a la doctrina filosófica del ser es a la que Aristóteles dió el nombre de ciencia divina). Pero en el caso de la filosofía de la historia no es posible provisionalidad alguna; no logra, en tanto rechace el recurso a la teología, echarle la vista encima a su objeto; no puede, en absoluto, poner seriamente ante sus ojos el todo de la historia;

ya por adelantado deja sin satisfacer la exigencia contenida en su nombre.

Esta afirmación está lejos de ser una mera tesis abstracta; en el campo de la experiencia obtiene una comprobación casi pavorosa. Quien coge en sus manos, pongo por caso, la *Filosofía de la historia* del *Tratado de filosofía* en varios volúmenes aparecido alrededor de 1930, la más reciente obra sistemática (en Alemania) de esta clase, encontrará que la exposición se inicia de este modo: "Las formas principales de los sistemas de filosofía de la historia que se han dado hasta hoy tienen o un interés simplemente erudito..." (se ve que se juzga con una pretensión de largo alcance, no ya desde el mismo plano de esos sistemas, sino desde un punto de partida que parece hacer posible una visión más amplia; por supuesto, hablando de esa forma se provoca, precisamente, la comparación con la filosofía de la historia anterior). Repitamos lo dicho: "Las formas principales de los sistemas de filosofía de la historia dadas hasta hoy, o

tienen un simple interés erudito o tienen que estar todavía en condiciones de hacer visible en la realidad histórica, por lo menos, una parte esencial objetiva totalmente precisa... Tales sistemas deben ser sometidos aquí a esa prueba. ¿Cómo se pueden—así hay que preguntar—aclarar con las categorías tradicionales problemas como, por ejemplo..."—aquí el lector espera ver citados aquellos problemas filosófico-históricos que se tienen por decisivos, como "significación de la historia en su conjunto" o "progreso o decadencia", por ejemplo; pero, para sorpresa suya, encuentra que la frase concluye de esta forma: "cómo se pueden aclarar problemas como, por ejemplo, los que plantea la evolución del retrato colectivo en la pintura holandesa". El carácter casi grotesco de este planteamiento apenas si es disminuído por el hecho de que, junto al retrato colectivo holandés, que sigue siendo después el genuino paradigma, se citen también el derecho romano y la tragedia francesa. Lo importante es que un planteamiento de esta índole no puede, indudable-

mente, tomarse como filosófico en el sentido de Platón o de San Agustín o de Santo Tomás de Aquino, y que, con un alto grado de conciencia crítica histórica, ni siquiera tiene la presentación de serlo. Para quien filosofa partiendo de la tradición occidental, tales respuestas, y también tales planteamientos, siguen siendo insuficientes; son, sencillamente, "demasiado poco", por "interesante" que sea el aspecto de la cuestión. ("Ser interesante" no es propiamente una cualidad del conocimiento filosófico.)

Ahora bien, la publicación citada no es una manifestación aislada y carente de relaciones, más bien es del todo representativa. Así, por ejemplo, en un escrito, excelente en el aspecto informativo, sobre *La filosofía de la historia de la actualidad* [7], sólo se habla de cuestiones que, vistas desde el concepto original de la filosofía, nunca podrían ser tenidas por filosóficas [8].

---

[7] FRITZ KAUFMANN: *Geschichtsphilosophie der Gegenwart;* Berlin, 1931.

[8] Por lo que afecta a la categoría heideggeriana de "historicidad", se trata de una categoría filosófica en sentido

Así, las viejas crónicas, que comienzan con Adán y Eva y terminan con el Anticristo, parecen ser en su postura más filosóficas que semejante "filosofía de la historia" moderna, en la que el objeto, la totalidad de la historia no es, en absoluto, abordado. (A pesar de que esas crónicas no tenían la menor pretensión de ser filosofía de la historia, sino sólo un intento de presentar un trozo, limitado espacio temporalmente, del acontecer universal, y, por supuesto, de incluirlo en una totalidad dotada de sentido.) Alfred Weber ha expresado claramente este hecho: la filosofía de la historia ha dejado de existir, y la sociología de la cultura ha pasado a ocupar su sitio [9].

Es esta una afirmación evidente y totalmente acertada. Desde luego, sigue siendo discutible lo que, junto con ella, parece decirse: que el lugar que la meditación filosófica ocupa en la estructura de la existencia humana podría llenarlo cualquier otra cosa.

---

estricto, pero no *filosófico-histórica,* sino de la doctrina ontológica del hombre.

[9] Cf. KAUFMANN, o. c., pág. 95.

El hombre filosofa de una forma o de otra, y si no lo hace en el sentido legítimo, lo hará en el de una seudofilosofía; si no filosofa retrocediendo a una verdadera y legítima tradición prefilosófica, filosofará retrotrayéndose a una fe errónea o a la incredulidad (¡incredulidad no quiere decir, ni mucho menos, que no se "crea" nada!). Y se puede plantear la pregunta de si no existe quizá un nexo inmediato entre la no existencia de una legítima ordenación de la pregunta filosófico-histórica a una teología verdadera; es decir, entre la inexistencia de una, en ese sentido, legítima filosofía de la historia y el crecimiento desordenado y sin trabas, sobre todo en el campo de las "religiones sociales" [10], de la esperanza en una salvación utópico-quiliástica en el seno de la historia.

[10] La expresión procede igualmente de ALFRED WEBER: *Der vierte Mensch oder der Zusammenbruch der geschichtlichen Kultur*, en "Die Wandlung"; año VII (1948), pág. 287.

¿QUÉ SIGNIFICA "RECURSO A LA TEOLOGÍA"?

Cuando en el curso de nuestras meditaciones se retrocede a cada paso al acervo de afirmaciones de la teología cristiana, la única teología legítima que puede hallarse en el mundo europeo, no se hace por razón de accidentales "intereses teológicos"; no se trata de "aspectos religiosos". Sucede de esa manera porque sin ello nuestra pregunta perdería su carácter filosófico y ya no merecería, sencillamente, la pena plantearla.

Por lo demás, tal recurso no significa que "hagamos teología". La teología no es algo primario, sino secundario. Lo primario, que la teología presupone, es un acervo de afirmaciones transmitidas, que son creídas como reveladas, como algo que no es producto de una interpretación humana de la realidad, sino, como dice Platón [11], "que desciende de fuente divina". Ahora bien, la teología es un esfuerzo humano por interpretar ese

[11] *Filebo*, 16.

acervo de tradición, ordenándolo y sopesándolo en sí mismo [12]. ¡Pero nosotros no pensamos hacer tal cosa de ninguna manera! Sino que damos por supuesto tanto lo primario—la tradición aceptada en la fe como revelada—como lo secundario, la interpretación teológica de ese acervo tradicional. Nos retrotraemos a la interpretación de la verdad revelada contenida en los escritos teológicos, lo que, desde luego, sólo se puede hacer en serio si al mismo tiempo aceptamos como válidas esas afirmaciones previas a la teología; esto es, si "creemos". Una vez más: no hacemos teología, sino que nos volvemos hacia la información de la teología, y al compor-

[12] Sobre esto hay que observar que la teología, en tal sentido, apenas es posible sin una auténtica actitud filosófica, y, en cierto modo, tampoco sin una formación filosófica. Esto no quiere decir que determinados conceptos y términos filosóficos (por ejemplo, sustancia y accidente) sean necesarios para expresar un determinado contenido de la Revelación (por ejemplo, la doctrina de la transustanciación). Lo que se dice es que el contenido de la Revelación, en su conjunto, sólo es captable por el intérprete, esto es, por el teólogo, en un proceso de apropiación realizado por las fuerzas naturales del espíritu si su visión está emplazada y preparada para la dimensión "raíces de las cosas", "realidad en su último fundamento".

tarnos así traemos a la memoria algo que antes era obvio, no sólo para el Occidente cristiano, sino también para Platón, Virgilio y Cicerón y también para Lao-tse: que la teología forma parte de la formación general del espíritu.

La complicación del pensamiento filosófico a causa de este recurso

El filosofar no se vuelve una tarea de pensamiento más fácil al ser retrotraído a la teología; la esencia de la realidad se hace más profundamente accesible por el recurso filosófico a una teología verdadera; pero, al mismo tiempo, se hace también más constrictivamente manifiesto su carácter de misterio; mientras más patentemente manifieste el ser el conocimiento, tanto más se desvela en él el insondable carácter de misterio de lo existente. Y también este rasgo característico de todo filosofar en general se halla "mucho más "acentuado en la filosofía de la historia.

Quizá una filosofía cristiana de la historia que retrotrae el mal en el mundo al hecho revelado del pecado original, puede opinar, por un momento, que con ello las cosas se han tornado más "plausibles" o "más sencillas". Pero para una mirada profunda no pasará de ser eso una ilusión, aun concediendo que tal recurso, por ser verdadero, es de un rango incomparablemente más alto, en fuerza patentizante de la realidad, que cualquier otro recurso (por ejemplo, a un primer principio causante del mal junto a Dios o a una trágica contradicción en Dios mismo). Con todo, en el pecado original se revela un nuevo misterio, mucho más enigmático e impenetrable que el mal que empíricamente se encuentra en el mundo. O también: la filosofía progresista de la Ilustración es intelectualmente tan sencilla como la filosofía radicalmente pesimista de la desesperación, que anuncia el fin de la historia como ruina, caos, autodestrucción, fracaso. En cambio, de una filosofía de la historia, que se retrotrae a lo que dice el Apocalipsis sobre la instauración por el Anti-

cristo al fin de los tiempos de un imperio mundial del mal y que, a pesar de ello, no puede y no quiere ser una filosofía de la desesperación, de una filosofía de la historia semejante no se esperará una visión intelectualmente sencilla de la historia.

Quizá pueda decirse que una filosofía cristiana, en ese sentido, de la historia es la tarea intelectualmente más difícil que puede proponerse en el campo de toda la filosofía.

Profecía e historia

En relación con la pregunta filosófico-histórica por el fin de los tiempos, esta complicación que hemos visto nuevamente aumentada, tiene todavía un fundamento especial, consistente en que las afirmaciones teológicas, a las que principalmente tendría que retrotraerse ese filosofar, poseen la forma de la *profecía*.

Por otra parte, existe una interna ordenación de lo histórico a la profecía. "His-

toria" viene de "acontecer", pero no todo lo que "acontece" es "historia". El relumbrar del relámpago, el caer de la piedra, el correr del agua, todo esto es acontecer no histórico. Que una planta germine, crezca, florezca, dé fruto, muera, no es historia, como no lo es el curso vital de un animal; esto es algo más cercano a la esencia de la historia, pero no es aún propiamente historia. Tampoco todo lo que nos acontece a los hombres es historia en sentido completo y estricto. Pues nos sucede que nacemos, crecemos, envejecemos, morimos, pero eso no es nuestra historia; los procesos biológicos, aunque su sujeto sea el hombre, no son por sí mismos historia. Historia del hombre: ésta es más bien la interacción singular de libre decisión y destino; son los encuentros que le será dado hacer en un irrepetible instante de su vida; historia es el "camino" del hombre en tanto que está determinado por su especial respuesta a lo que el destino le ofrece (sea ésto un ser amado, un maestro, un adversario; la ganancia o la pérdida de salud, bienes, belle-

za; o la capacidad, el temperamento, la "constitución" que tiene por nacimiento). Los conceptos correspondientes a la esencia de lo histórico son: libertad, decisión, unicidad, irrepetibilidad, incambiabilidad, inagotable posibilidad de variación, lo individual-único; por ello se distingue el acontecer histórico del acontecer no histórico de la naturaleza y porque esto es así, porque la historia no es sencillamente el "despliegue" de algo ya por adelantado dado como no desarrollado aún, porque no es sencillamente "evolución", por esto, en el dominio de lo histórico no puede calcularse por adelantado lo concreto por venir, ni apoyándose en el estudio de los astros ni en la estadística. Pero sí puede darse *profecía*. La profecía es la única forma de predicción que corresponde a la esencia de la historia. Como a la esencia de la historia pertenece que el futuro no puede ser previsto en su concreto qué, cómo y cuándo, apoyándose en la experiencia (esto es, en el pasado), también pertenece a la esencia de la profecía el ser una predicción que no necesita un punto

de apoyo en la experiencia. No es éste el concepto completo de la profecía, al que también pertenece lo siguiente: que lo predicho no es algo venidero indiferente, sino un acontecimiento que se relaciona con el núcleo más íntimo de la historia, la realización de la salvación y la condenación; una de las notas conceptuales de la profecía es que tiene su lugar en la historia de la salvación.

Naturalmente, en el dominio de la historia se da el pronóstico. Pero lo que constituye el concepto de pronóstico es que se fundamenta en un "punto de apoyo" en lo actual; precisamente el arte del pronóstico consiste en descubrir en la experiencia misma indicaciones sobre lo porvenir, que de forma oculta es ya contemporáneo. Esto es lo que distingue al pronóstico de la profecía, como también el que el pronóstico se refiere a lo probable. ¿Y la estadística? ¿No es posible precisar por adelantado cuántos suicidios, divorcios, accidentes, se producirán en una ciudad determinada en un de-

terminado plazo de tiempo? Es preciso ser en esto muy concreto; era posible, en virtud de la estadística, precisar en el invierno de 1944 cuántos accidentes mortales de tráfico habrían de darse en julio de 1945 en la ciudad de Danzig, con la condición de que la ciudad de Danzig existiese todavía en ese tiempo y de que todavía hubiese tráfico en ella. Pero que esta condición no se cumpliría, no podía ser previsto por la estadística. Este es el momento de recordar el aforismo de Pascal [13]: "Quien hubiese gozado de la amistad del rey de Inglaterra, del rey de Polonia y de la reina de Suecia ¿podría creer que iba a faltarle en el mundo refugio y asilo?", frases escritas en el año 1656, año de la deposición del rey de Polonia y, al mismo tiempo, el segundo año después de la abdicación de la reina de Suecia, y el séptimo tras la decapitación del rey de Inglaterra. El acontecimiento genuinamente histórico, concreto en todos sus aspectos

[13] PASCAL: *Gedanken* (traducción alemana de W. RÜTTENAUER, en la "Sammlung Dieterich", núm. 167).

(¿cuándo?, ¿dónde?, ¿quién?) no puede ser mentado en la predicción del pronóstico.

Pero es precisamente a esto a lo que apunta la pretensión de la profecía. En los vaticinios mesiánicos del Antiguo Testamento, que siguen siendo el paradigma de toda profecía, se predice la pasión y muerte del siervo de Dios, un suceso no explorable por ninguna clase de cálculo, un hecho para el que no había en la experiencia ningún punto de apoyo, un acontecimiento histórico en el más alto sentido, fundamentado en un "sí" expresado libremente. Es esencial a la profecía, por referirse a lo histórico en su sentido más estricto, el no poner ante los ojos el resultado de una penetración esclarecedora de lo experimentable, sino algo manifestado a través de la revelación; una "visión", la manifestación de algo venidero imprevisible.

LA ESPECIAL COMPLICACIÓN DE LA PREGUNTA POR EL FIN FUNDADA EN EL CARÁCTER PROFÉTICO DE LAS CORRESPONDIENTES AFIRMACIONES TEOLÓGICAS

¿De qué forma complica la situación del que pregunta filosófico-históricamente por el fin de los tiempos el hecho de que las correspondientes afirmaciones teológicas posean la forma de la profecía? La respuesta nos fuerza a hablar de varias cosas.

Primero: La profecía todavía "no cumplida", esto es, la que vale todavía como predicción, la profecía que todavía se "cierne", es para el hombre natural la forma más escandalosa en que puede hacerle frente una manifestación revelada ("escandalosa" en el sentido del Nuevo Testamento[14]). Ciertamente, la revelación, en la que "desde fuera" nos hace frente con una pretensión absoluta de verdad una afirmación a la que la fuerza humana de conocimiento por

[14] Matth., 11, 6.

sí misma nunca habría podido llegar, no es ya fácil de aceptar para el sujeto despierto a una conciencia crítica, esto es, para el "hombre moderno", pero de todas formas, una interpretación teológica ya "ultimada", moldeada a lo largo de siglos, integrada en una tradición vigente y legitimada, por así decir, históricamente parece ser algo menos escandaloso y agresivo, algo tan poco agresivo que precisamente puede llegar a ser necesario "hacerse contemporáneo" (como ha dicho Kierkegaard) al acto de la revelación mediante un expreso y casi violento acto de reflexión y traer así nuevamente a la memoria el carácter irritante o escandaloso de la revelación, inconmensurable al dominio de lo cultural y de lo natural. Esto no es necesario en el caso de una profecía que todavía "se cierne"—¡dando por supuesto que se tome en serio su pretensión de ser una revelación!—. Una profecía aceptada en esta pretensión absoluta, que afecta a nuestro porvenir todavía no realizado (lo propiamente nuestro es el porvenir; el futuro es la forma temporal de lo existen-

cial mientras que el pasado sólo es importante existencialmente en cuanto que en él arraiga el porvenir), una profecía que afecta a nuestro propio futuro es de todos modos y en todo caso una provocación y un "escándalo". "¡De qué distinta forma nos afectan el Apocalipsis y las profecías de Isaías!" He ahí algo cuya meditación nos sugiere John Henry Newman [15], quien nos propone al mismo tiempo que intentemos hacernos comprensible la reacción de los judíos de aquel tiempo ante los vaticinios mesiánicos "mediante nuestra propia reacción frente al Apocalipsis en el momento presente". Pero esto nos lleva a un nuevo pensamiento, que en seguida retomaremos expresamente. Quede claro, por ahora, que el carácter escandaloso, lo inconmensurable de la revelación en general, toma naturalmente su forma más aguda en la profecía, que afecta al porvenir propio del hombre de cada época. Con este carácter escanda-

[15] *Philosophie des Glaubens* (Grammar of Assent). Traducción alemana de THEODOR HAECKER; Munich, 1921, página 382.

loso pudiera estar en relación la fuerza de atracción característica de las formas profundamente ahistóricas, y por eso inadecuadas en principio, de la predicción, por ejemplo de la astrología.

Es esencial a la profecía el que sólo se vaya haciendo descifrable a medida que se va cumpliendo, y aun esto sólo para el creyente. Apenas será necesario decir hasta qué punto esta circunstancia complica la pregunta filosófico-histórica por el fin de los tiempos de una forma especial y distintiva. La actitud de los judíos ante las profecías mesiánicas, de la que habla Newman, es algo asombroso: no han reconocido el cumplimiento de las profecías, a pesar de que creían, esto es, a pesar de que aceptaban la pretensión de las profecías de ser una revelación divina. Y parece yacer aquí algo paradigmático, algo ejemplarmente típico referente a la compresión de las profecías en general.

Que un romano ilustrado en historia, uno de los colaboradores de Poncio Pilatos,

buen conocedor de los escritos de este curioso pueblo, tan interesante histórico-religiosamente que es el pueblo judío, y totalmente familiarizado con todas estas profecías, pero por supuesto sin pensar en aceptarlas como palabras de Dios, no hubiese percibido el cumplimiento progresivo ante sus propios ojos de esas profecías; hubiese sido algo absolutamente natural. Sería tan absolutamente natural como el que una humanidad culta, radicalmente secularizada, teniendo en su cima una sociología de la cultura altamente docta, de cuño ilustrado, no pudiese comprender en absoluto el cumplimiento inicial de la profecía apocalíptica, porque no sería aceptada creyentemente, sino que más bien interpretaría, por el contrario, los sucesos como la realización de un gigantesco progreso de la humanidad. ¡Que esto será así es algo contenido en la profecía apocalíptica! Todo esto es natural y no se podría esperar otra cosa; está, por así decir, "previsto". Pero que, como muestra el caso ejemplar de los judíos, también pueda faltar al creyente la comprensión de la profe-

cía en caso de que...; sí, ¿en caso de qué? La realidad es compleja en grado máximo.

En primer lugar puede aplicarse a la profecía lo que vale para toda revelación en general: que puede ser voluntariamente rechazada. Y como el sentido de la profecía se va desvelando poco a poco, el asentimiento expreso voluntario es también exigido de la misma forma, paulatinamente; sólo así se hacen posibles el asentimiento y la repulsa, de forma que un asentimiento de una vez para siempre no sería por razón de la cosa misma, ni realizable ni suficiente. La "gran apostasía" producida por los mismos acontecimientos apocalípticos, es decir, como afirma la interpretación teológica, la apostasía de los *creyentes*, expresamente predicha, está, de acuerdo con esto, incluída como una posibilidad de principio en la esencia de la profecía.

Que la profecía sólo se haga descifrable en la medida de su cumplimiento, "cuando los acontecimientos se preparan y sus elementos empiezan ya a hacerse presentes

históricamente" [16] es verdad, más allá de esto, a tal punto que según dice, una vez más, John Henry Newman [17], sólo "la iniciación del acontecimiento es la verdadera clave de una profecía"; el sentido de una profecía sólo se aclara totalmente para aquel que la contempla desde su cumplimiento histórico, retrospectivamente. Lo problemático del intento de decir algo válido sobre el fin de los tiempos se nos aparece visto desde ahí todavía más oscuro en una nueva dimensión. Por lo demás, aquel principio es también aplicable en un plano inferior. Si, por ejemplo, el enigmático Nostradamus ha profetizado efectivamente la existencia de los modernos bombarderos y junto con ella la de los refugios antiaéreos, nadie hubiese podido, *antes* de la realización histórica, descifrar estas profecías y aprovecharse de ellas (¡no hay que decir que tampoco después!). (No discutiremos aquí la significación de Nostradamus; sólo debe decirse que

---

[16] PHILIPP DESSAUER: *Das bionome Geschichtsbild*. Friburgo, 1946; pág. 38.

[17] *Philosophie des Glaubens*, pág. 381.

en este campo hay cosas muy difíciles e incluso imposibles de esclarecer y que tampoco la magia, en su sentido diabólico, puede ser excluída por principio.)

Lo "difícil", en relación con una profecía, es por tanto de muy distintas clases; reside tanto en el dominio del conocer como en el de la voluntad. Prescindamos de esta última, ya que hablamos de la situación de quien pregunta filosófico-históricamente, que es situación de un cognoscente.

Lo intrincado tanto para el que conoce como para el que cree consiste, visto desde más cerca, en que la interpretación de la profecía sobre el fin de la historia, a la que está obligado a volverse quien pregunta filosófico-históricamente, depende a su vez de la aprehensión e interpretación profunda de los fenómenos históricos mismos. Por tanto no hay "una posibilidad progresiva de interpretación teológica del Apocalipsis" [18], más que en la medida del progresivo

---

[18] Ph. Dessauer: *Bionom. Geschichtsbild,* pág. 45.

cumplimiento histórico y de su esclarecimiento intelectual.

Ya lo hemos dicho: en el campo de la pregunta por la esencia de la historia, se agudiza la mutua relación de filosofía y teología; se muestra aquí que esta agudización vale también para la teología. Si para el acto teológico en general ya vale que está unido al presupuesto de una actitud y una formación filosóficas legítimas, esto tiene una validez todavía más incondicional tan pronto como la interpretación teológica se refiere a la profecía apocalíptica sobre el fin de la historia. Y se puede aventurar la afirmación de que así como la filosofía de la historia ha caído en decadencia porque se ha negado a aceptar la información de la teología, así también la, por término medio, llamativa infecundidad y la insustancialidad de los comentarios contemporáneos del Apocalipsis se deben, entre otras causas, a la falta de ímpetu y de verdadera gravedad en la inquisición filosófico-histórica. Siempre que se encuentra una interpretación del Apocalipsis viva y, desde

un punto de vista humano, de importancia (como por ejemplo en el caso de Erik Peterson, Ethelbert Stauffer, Philip Dessauer) aparece al mismo tiempo, como algo que no puede dejarse de conocer, una posición filosófico-histórica enardecida por un inmediato interés activo, orientada a la experiencia del tiempo y a la que afecta y conmueve de la forma más íntima lo que pasa hoy en el mundo "propiamente y en su último fundamento". Se podría por ello pensar muy bien que la decadencia de la filosofía de la historia hay que cargarla en buena parte a cuenta de la teología (no al "cristianismo" ni a la "Iglesia", sino a la teología, o sea, al esfuerzo humano intelectual encaminado a esclarecer el acervo de la revelación).

LA ORDENACIÓN DE ÍNDOLE ESPECIAL DE LA CUESTIÓN FILOSÓFICO-HISTÓRICA DEL FIN A LA INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA DE LA PROFECÍA

De acuerdo con lo ya dicho ¿podemos afirmar, resumiendo: la filosofía presupone la teología, pero, a la inversa, también la teología presupone la filosofía y esta relación de recíproco condicionarse vale "mucho más" para la pregunta por la esencia de la historia? Sería demasiado impreciso. Un condicionamiento de una y otra con el mismo sentido para ambas partes no puede haberlo: la filosofía no puede presuponer la teología en el mismo sentido que la interpretación teológica presupone la filosofía. Intentemos iluminar este complicado ensamblaje a fin de hacer patente su estructura.

Entre las innumerables y casi increíbles "historias verídicas" pertenecientes al conjunto de recuerdos de los últimos años, se encuentra la de dos misteriosos personajes que vivieron en un campo de prisioneros

de guerra en Estados Unidos de América, entre soldados alemanes. Nadie comprendía su lenguaje; nadie conocía su procedencia ni el nombre y el lugar de su país. El interrogatorio casual de un especialista, que comprendía las lenguas de algunos pueblos asiáticos, puso después en claro que ambos eran tibetanos. Al mismo tiempo fué conocida su aventurera historia; estos jóvenes, llevados por el deseo de ganar dinero, habían pasado a territorio soviético por la frontera norte de su país, por un verano, según pensaban ellos. Era éste el verano del año 1941. Los dos se encontraron de improviso metidos en un uniforme, sucintamente instruídos y enviados al frente armados con un fusil. Cayeron en poder de los alemanes. Algún tiempo después fueron llevados a Francia para prestar servicios auxiliares en el Ejército alemán; después de la invasión fueron instalados de nuevo, armados de un fusil, en el frente de Normandía. Cayeron, una vez más, en prisión, con miles de soldados alemanes, y fueron llevados a lo largo de unos días por un

gran océano hacia el Este, hasta alcanzar finalmente el campo de prisioneros. Después que hubieron relatado su historia, plantearon al único hombre que los comprendía una cuestión que evidentemente les preocupaba mucho: qué significaban propiamente todos aquellos tiros. Se deberá aceptar desde luego que ambos tibetanos no tenían la menor idea de lo que pasa concretamente en el mundo, que no sabían nada sobre la forma en que se construye un estado moderno, nada de las constelaciones de poder, nada de la interacción del poder político, económico y técnico, nada de la integración de todas las potencias en unos pocos imperios extendidos por todo el mundo; incluso el mundo como un todo, la tierra como planeta, no les era indudablemente presente. Pero al mismo tiempo, como siempre en el caso de hombres que no pertenecen a la civilización europea, es permisible la suposición de que los dos tibetanos eran hombres piadosos, lo que no quiere decir que hubiesen sido de una ejemplar conducta en su vida, sino sólo que esta-

ban bien instruídos en las sagradas tradiciones de su pueblo, regido por sacerdotes, y convencidos de que todo lo que sucede está en manos de los dioses, de que no sólo el destino de los individuos, sino también el curso del mundo en su conjunto está gobernado por poderes divinos. Con este presupuesto de una fe, alimentada en una tradición sagrada, en que el acontecer histórico en su conjunto tiene un significado, estos dos tibetanos, aun desarraigados del suelo de su existencia natural, tenían, sin embargo, una postura íntima, sitio y orientación, en este acontecer, por impenetrablemente misterioso que pudiera parecerles *in concreto*. Esto sería tan indudable como que el conocimiento más amplio de los hechos históricos concretos, el análisis sociológico cultural más inteligente del derecho romano, de la tragedia francesa, del retrato colectivo holandés o incluso de la actual constelación político mundial, *sin* esa convicción de la existencia de un sentido recóndito, en alguna forma absoluto, de la historia en su totalidad, *no* puede dar al

hombre posición, sitio y orientación. No se trata de vagas comparaciones edificantes, sino de que esto permite ver de forma muy precisa, por ejemplo, en las situaciones extremas que a cada paso dispone la historia para el hombre, cómo la superioridad del creyente (aunque no sepa) sobre el incrédulo (aunque sepa), consiste en una a modo de interna invulnerabilidad, en la capacidad, sobre todo, de no desesperar.

Ahora bien, la verdadera razón por la que se recordó aquí la extraña historia de los dos tibetanos es ésta: se muestra en ella como artificialmente aislada y preparada una actitud *puramente creyente* ante la historia, un modo de ver y de pensar al que se escapa lo concreto empíricamente dado, pero que está del todo dirigido a lo que esencialmente acontece. Semejante actitud de mera fe, en realizaciones menos puras, no es en absoluto tan rara de encontrar. Naturalmente se diferencia no sólo de la del historiador y del sociólogo de la cultura, sino no menos de la de aquel que pre-

gunta filosófico-históricamente, como también de la del teólogo (la Teología no es ya mera creencia, sino una interpretación reflexiva y científica de lo creído, llevada a cabo en una disposición filosófica). Pero el presupuesto, tanto de la filosofía como de la teología de la historia, es la fe; esto es, la aceptación receptiva de las palabras de la revelación sobre la historia. Y sólo por razón de este presupuesto común al filósofo y al teólogo "entra en juego" la relación mutua de filosofía y teología (nos habíamos puesto en marcha justamente para captar de forma más precisa esta relación). Por una parte, el contenido de la revelación, que es aceptado en la fe, sólo a medida que es interpretado teológicamente se hace progresivamente asimilable por el pensamiento filosófico, y, por otra parte, esa interpretación teológica, al investir el pensamiento filosófico, no sólo se hace formalmente más clara y exacta, sino que también puede enriquecerse en su contenido. Por ejemplo, en la interpretación teológica del Apocalipsis, *por razón del* esclarecimiento filosófico-históri-

co de la realidad accesible a la experiencia que va realizándose y en la que debe encontrar su cumplimiento la profecía, la visión de lo revelado creído se hace aprehensible de forma adecuada o, al menos, más acertada que antes, (Puede acontecer en esto que se recurra a los resultados de una ciencia del espíritu y una sociología de la cultura secularizadas, siendo posible entonces que esos resultados se comprendan mejor en su núcleo esencial vistos desde la fe que considerados desde esas ciencias mismas.) ¿Cómo hay que concebir, preguntamos una vez más, esta complicada relación de mutuo condicionamiento entre filosofía de la historia y teología? Partiendo de un acervo de revelación aceptado en la fe, de la profecía apocalíptica creída, pero interpretada y trabajada por la reflexión de una forma mínima, el que pregunta filosófico-históricamente, mira la multiplicidad del acontecer concreto, percibiendo-comprobando-explicando; mediante ello se hace posible una interpretación teológica más elevada de las palabras reveladas del Apocalipsis; des-

de tal interpretación teológica, más exacta formalmente, más profunda de contenido, se hace nuevamente posible una visión filosófico-histórica más amplia y penetrante, y así sucesivamente. Aunque la serpiente forme un cerrado anillo al morderse la cola, ¿no sigue siendo cognoscible cuál es la cabeza y dónde está?

La posibilidad de contestar la pregunta por el fin basándose en la experiencia

Tomemos de nuevo en consideración, basándonos en lo que acabamos de discutir, la cuestión formulada muy al principio: si no había que dar de lado a la pregunta por el fin de los tiempos, ya que no es posible darle respuesta. En un aspecto se ha replicado ya a la objeción: *se tiene que* preguntar así; el hombre no está en condiciones de dejar la cuestión abandonada a sí misma. Pero ¿hay una respuesta, una respuesta *filosófica?* Recordemos que el filósofo dirige su mirada primariamente a las cosas, al ser del

mundo experimentable con que tropieza todos los días y no, como el teólogo, a un conjunto de afirmaciones revelado - creídas transmitidas por tradición. ¿Existe, pues, la posibilidad de encontrar en la realidad histórica, que está a nuestra vista, algo empírico que tenga relación con el fin de los tiempos? Es evidente que una sociología de la cultura puramente inmanente y toda consideración "filosófica" de la historia que rechace por principio el recurso a una tradición pre-filosófica, tendrá que contestar negativamente. Quien no reconozca, de la manera que sea, una información revelada sobre el fin, no puede hacer experiencia alguna en la realidad histórico concreta que se relacione con el fin; ni siquiera puede, metódicamente, ver la realidad como algo que se va acercando a un fin, esto es, ni siquiera puede preguntar por el fin (en esto la filosofía de la historia secularizada es por completo consecuente). Pero quien acepta creyentemente la profecía apocalíptica sobre el fin de los tiempos, ¿puede captar, ver más en la realidad histórico-concreta? Yo creo

en realidad que esta pregunta tiene que ser contestada con un sí: quien acepta en la fe la profecía revelada sobre el fin de la historia (y consigue, hay que añadir, apropiarse lo creído en la interpretación teológica reflexiva), puede ver más, y ello *en* los acontecimientos y figuras históricas; logra captar en ellos algo que se relaciona internamente con el fin de los tiempos. Oyendo lo que la fe nos dice sobre un fin que ha de esperarse como teniendo una determinada forma e instruídos por la interpretación teológica de lo que oímos, miramos a los fenómenos históricos concretos y podemos así, en ellos, y por ellos, ver algo que no veríamos de otra forma. ¿Puede mantenerse realmente esta afirmación? ¿Se puede decir, con más precisión, *qué* es lo que podremos ser capaces de captar y de *de qué índole* sería, en tal caso, ese ver, percibir, conocer?

La historia está siempre *internamente* orientada a su fin. En la profecía revelada sobre el fin se dice que éste no acontecerá (o no acontecerá exclusivamente) como una

catástrofe cósmica, algo así como si se destruyese el planeta Tierra, sino como un acontecimiento histórico, producido por el mismo proceso histórico, en el cumplimiento final de la historia misma. Si fuera el fin exclusivamente un hecho del mundo sideral, no podría tener relación interna con lo histórico propiamente dicho y sería improcedente decir que la historia está internamente orientada a su fin. El objeto de la profecía sobre el fin es expresa y formalmente un acontecimiento histórico o, más bien, una serie de acontecimientos históricos. Y, desde hace tiempo, la teología ha entendido determinados fenómenos históricos como prefiguraciones y preformaciones del Estado final, por ejemplo, las persecusiones y la figura del tirano. ¿Qué es lo que para el creyente se hace perceptible en relación con el fin de los tiempos en las figuras y acontecimientos de la realidad histórica? Es esa flecha interior que dirige hacia el fin: es ese carácter de ser-hacia-el-fin lo que en y por lo que le hace frente históricamente, consigue hacerse visible a los ojos de aquel que ha

aceptado el Apocalipsis como revelación y desde él considera lo concreto histórico.

Hay muchas clases de experiencias, de conocimiento directo. Yo experimento de una forma que el hierro pesa más que el aluminio; de forma distinta experimento, independientemente de "demostración" y de comprobaciones expresas, que soy querido u odiado; de nuevo de forma distinta, se me hace captable la atmósfera de una poesía, lo que de propiamente poético hay en un poema y, sin embargo, se trata indudablemente en todos los casos de verdaderas experiencias o conocimientos inmediatos, directos, Esto es: el diferente peso de los metales, los sentimientos de un amigo o enemigo, la más íntima significación de un poema no se me hacen claros por mediación de algo distinto de ellos, sino porque las cosas, en un contacto inmediato, dan información sobre sí.

Hay, por otra parte, experiencias que pueden ser nuevamente realizadas por otros y comprobadas de esa forma, y hay expe-

riencias que no son participables en ese sentido. Por ejemplo, las experiencias del creyente no son en absoluto participables por el no creyente. Pertenece a la esencia de la fe el que se cumpla una total identificación del creyente con lo creído, de forma que ni siquiera en abstracto e hipotéticamente puede hacerse la suposición de que lo creído no es verdadero. Por la misma razón, tampoco puede hacer el no creyente, en abstracto y por así decir de forma "puramente teórica", la suposición de que lo creído es verdadero ("aceptemos que los cristianos tienen razón, y veamos hasta dónde llegamos de esa forma"). ¡La fe no es como un observatorio o unos prismáticos que pudieran ser utilizados, en plan de prueba, por todo el mundo! Sólo quien cree existencialmente, con toda gravedad, puede percibir también la luz, que desde la verdad creída cae sobre la realidad.

Hay, además de esto, experiencias cuyo contenido puede ser expresado y conocido claramente por quien las hace, y otras cuyo objeto no puede ser expresado en seguida,

sino que en un primer momento permanece como en un estado latente. Pueden darse experiencias que sólo se hacen presentes como tales experiencias al no sorprenderse uno ante algo determinado. Por ejemplo: nunca habría podido yo predecir cómo se habrían comportado en una situación extrema y desusada las personas de mi mayor intimidad; pero cuando lo vivo no me sorprendo; sin saberlo, lo había esperado, porque a mí ya se me había hecho captable en esas personas algo de su más íntima peculiaridad, que sólo ahora se me muestra como percibido con seguridad, como algo experimentado.

Ahora bien, ¿de qué clase es ese conocimiento directo experimental, en virtud del cual el creyente percibe en los fenómenos históricos concretos el carácter de ser-hacia-el-fin, por así decir su sabor y olor a fin de los tiempos? Seguro que *no* es de la clase de las experiencias fácilmente realizables por cualquiera. No me atrevo a hablar de esto con absoluta seguridad; ya me parece mu-

cho si se anota que en este campo significa algo incluso la más débil y "precisamente todavía real" forma de experiencia; que pueden darse sobre el fin de los tiempos legítimas afirmaciones filosófico-históricas, esto es, afirmaciones que son llevadas a cabo con la mirada puesta en hechos; quizá es este ver y experimentar de aquella clase que lleva primero a un saber latente, que sólo se revela como un haber experimentado verdadero con ocasión de determinadas realizaciones históricas, en la forma del no-sorprenderse. Así, por ejemplo, el Estado totalitario del trabajo puede parecer, si se le mira desde el pensamiento liberal, algo sorprendente de forma inaudita en la Europa del siglo XX, algo extremo que no se puede creer, algo inhumano no previsible, mientras que el que contempla la historia desde el Apocalipsis "reconoce" en el estado totalitario, sin sorpresa y en una acertada captación de sus íntimas tendencias históricas y de sus estructuras, una débil prefiguración del Estado del Anticristo. Hay una acreditada regla empírica del conocimiento

práctico humano, según la cual las propiedades de un hombre al que hay que juzgar se las debe pensar, por así decir, "prolongadas" hasta lo patológico correspondiente (pues las enfermedades del espíritu son, en cierto sentido, "exageraciones" de estructuras normales); y que se debe entonces, a partir de esta expresión extrema, tomar nuevamente en consideración lo normal y comprenderlo más profundamente en su significación oculta, pero real. Algo semejante sucederá si se consideran las figuras y acontecimientos históricos desde el fin; se vuelven en sí mismos más profundamente captables y comprensibles si son concebidos *sub specie* de las configuraciones extremas, positivas y negativas, en las que lo "histórico-normal" se nos presenta en las visiones de la revelación secreta. ¿No sería pensable que en virtud de la profecía apocalíptica hubiesen podido entrar en la *anamnesis* del creyente todo un conjunto de tales experiencias potenciales, las cuales después se harían reales, verdaderas experiencias a la vista de los fenómenos históricos y serían

descifradas partiendo del núcleo secreto de la realidad histórica?

CREDO UT INTELLIGAM. EL FIN DE LA FILOSOFÍA

Desde luego, lo decisivo es que la mirada está dirigida a la realidad con la que en concreto se tropieza y no formalmente a las afirmaciones reveladas y que, por lo tanto, se trata realmente de filosofía y no de teología. Pero lo que se hace así ¿es de hecho un *intelligere* o, más bien, un *credere*? ¿Cuál es la estructura de su realización? Yo miro las cosas, pero esa realidad que se extiende ante mis ojos es iluminada por una luz, a la que yo no miro, que más bien se encuentra a mis espaldas, pero que sólo ilumina las cosas para mis ojos si yo "creo".

Un ejemplo. Yo experimento que las cosas son cognoscibles, penetrables, accesibles a la facultad cognoscitiva humana. Pero esta realidad, el que el cognoscente

pueda "entrar" en las cosas por el conocimiento (una realidad que, indudablemente, está dada en las cosas mismas), esta realidad sólo es verdaderamente captable en su núcleo si entra en el foco de luz de la palabra revelada, es decir, de las palabras sobre el *logos* del que han tomado su origen todas las cosas. Estas palabras nos dicen que la íntima revelabilidad, accesibilidad, claridad de las cosas, ha irradiado del conocimiento creador del lógos divino, al mismo tiempo que su ser, incluso como su ser mismo y que por esa claridad proviniente del Logos se hacen captables las cosas para el entendimiento humano y que en tal sentido, según la fórmula magníficamente sencilla de Tomás de Aquino, el "ser real de las cosas mismas es su luz" [19]. Indudablemente miro yo de ese modo—en tanto pienso en esta forma de construcción de las cosas, en su cognoscibilidad, su verdad [20], su luminosidad—a las cosas mismas a la cara; la dirección de mi mirada va a la realidad que

[19] Comentario al "*Liber de causis*", I, 6.
[20] Cfr. JOSEF PIEPER: *Wahrheit der Dinge*. Munich, 1948.

se extiende ante mi vista, pero también es indudable que no conseguiría echarme a la cara esta última estructura de las cosas existentes, si no cayesen bajo la luz—que viene de mis espaldas y pasa, digámoslo así, sobre mis hombros—de las palabras sobre el Logos, por el que todo ha sido hecho en un principio. Así, pues, se trata por completo de un *intelligere*, de una captación en el encuentro con las cosas, pero es un *intelligere* fundado en un *credere*.

Esta estructura, que halla su expresión en el viejo principio *credo ut intelligam*, es profundamente característica del filosofar occidental en su conjunto, no sólo del filosofar cristiano y tampoco sólo del de Platón. También el fundador e iniciador de la filosofía en estricto sentido científico, Aristóteles, realiza en su doctrina filosófica del ser esta estructura. Es éste el más apasionante resultado del excepcional libro de Werner Jaeger sobre Aristóteles: que, como muestra la historia del desarrollo intelectual de Aristóteles, "también está ya detrás

de su metafísica el *credo ut intelligam*"[21]. El acervo de verdades de la filosofía occidental es en amplia medida un conjunto de tales "intuiciones", logradas mediante un *intelligere* fundado en un *credere*. Ahora bien, al comenzar a agostarse este *credere* pudo parecer, en un principio, que aquellas "intuiciones" podían seguir vigentes aún sin realizar constantemente el acto de creer fundamentante. A lo largo de algunos siglos pudo parecer como si se tratase de conocimientos filosóficos "puros". Pero esta apariencia ha sido reconocida hace ya tiempo como engañosa, y en cuanto que no pudo devolverse a esas "intuiciones" filosóficas supuestamente "puras" el correspondiente origen de una nueva fe, apenas si quedó, y queda, otro camino que cercenar del conjunto de verdades filosóficas, con una conciencia crecientemente crítica del filosofar, tales intuiciones, brotadas en razón de un *credere* que ya no se realizaba. Así, por ejemplo, Kant ha precisado la muerte, el

---

[21] WERNER JAEGER: *Aristoteles*. Berlin, 1923; pág. 404.

agostamiento ya iniciado de aquellos principios (sobre la verdad y la bondad de todo ser) en los que descansa toda la doctrina occidental del ser. A esta determinación ha dedicado un párrafo propio en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, en el que con una especie de respeto elegíaco se dice que estos principios habían sido colocados en "los tiempos modernos en la metafísica sólo honorariamente", y hasta qué punto merece "una investigación de su origen un pensamiento que se ha mantenido durante tan largo tiempo". Con todo, Kant no puede hacer otra cosa que encontrar estos viejos principios "vacíos", "estériles" y "tautológicos"; rechazar expresamente lo que dicen y con el vigorizante asentimiento de la filosofía-historia, "desvalorizar para siempre" [22] los conceptos fundamentales de la antigua doctrina del ser.

Mientras más avance este proceso de

[22] HANS LEISEGANG: *Über die Behandlung des scholastischen Satzes Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft*, en "Kantstudien", año XX (1915), pág. 421.

depuración y se le tenga por inevitable, más desaparecerá de forma totalmente natural la impresión todavía respetuosa de Kant ante la grandeza de tales principios fundamentales. Y no hay ni que decir siquiera que todas las intuiciones que hayan nacido de acuerdo con la estructura del *credo ut intelligan,* caerán víctimas de ese proceso de depuración y liquidación. Pero entre ellas se encuentran todos los conceptos y principios básicos de la tradición filosófica occidental. Ya se ha hecho casi una pregunta superflua, la de si la seudofilosofía del Estado totalitario degenerada en una mera ideología política con fines utilitarios no es solamente el resultado de una presión externa a ella, sino en la misma medida el verdadero resultado del desarrollo interno propio de la misma filosofía. Y quien medita filosófico-históricamente sobre el fin de la filosofía, haciéndolo en la forma de los antiguos, partiendo de un *credere,* se encuentra con temor ante el conocimiento de que en esta conversión, que puede preverse, del campo de la filosofía en un desierto, una

estepa o un glaciar, quizá se haga perceptible igualmente una relación interna con el estado final de la historia, dibujado en las visiones apocalípticas. De la filosofía, de la "sabiduría del mundo", no se habla en estas visiones; se habla de la fe, de la Iglesia, también del poder político, de la "economía", de la "propaganda". ¿No podría contener este silencio quizá una indicación sobre el fin de la filosofía? En virtud del apagamiento, o más bien, de la no consideración de la palabra revelada, que vierte su luz tras las espaldas del filósofo, ¿no podría haber caído toda la "zona radical de las cosas" tan completamente en la oscuridad para la razón natural, filosofante, que, *solamente* fuese transitable para el creyente, únicamente accesible mediante la fe en el Logos divino, en el que habitan verdaderamente los arquetipos de todas las cosas y que por eso no hubiese ya ninguna filosofía legítima más, sino sólo una seudofilosofía para la que la "zona radical de las cosas" estaría cerrada de tal forma que ni siquiera *preguntaría* ya por ella?

CAPITULO II

LA PARTÍCULA DE VERDAD CONTENIDA EN EL NIHILISMO

Piénsese como se piense el fin de los tiempos, el "fin" no puede ser entendido en un sentido absoluto.

¿Qué quiere decir "fin" en un sentido absoluto? Pensamos el concepto de fin siempre en correspondencia con el de comienzo; fin es la revocación del comienzo; el comienzo es el sí, el fin el correspondiente no. Fin en un sentido absoluto significaría que el comienzo en sentido absoluto, la creación, la producción, sería revocada y anulada; que así como en la *creatio* se realiza la producción desde la nada al ser, en el fin acontecería el retroceso desde el ser a la nada.

La radicalidad del nihilismo contemporáneo sólo ha sido posible en virtud del concepto teológico de *creatio*, no pensado en la filosofía antigua y sólo por el cual el concepto de "Nada" se ha hecho pensable en su acepción extrema. Es característico de este nihilismo, que influye ampliamente en la conciencia general de nuestro tiempo, el aceptar como posible (o como probable, también) que podría darse un fin de la historia en semejante sentido absoluto, incluso quizá que todo fin, aun el del hombre individual, es (o también, puede ser) un retroceso a la nada.

La imagen ideal de un retroceso a la nada, de una "aniquilación" en sentido extremo, ha sido formulada por primera vez en el marco de la tradición occidental por Nietzsche. Para él, el nihilismo no es sólo una posición intelectual, un teórico "convencimiento de la absoluta imposibilidad de sostenerse a sí misma de la existencia" [1], una consideración teórica de lo "en balde"

---

[1] *Wille zur Macht*, 3.

y la fe en que "todo merece ser destruído"[2], sino que Nietzsche habla expresamente de la "aniquilación por la mano", incluso como una imagen rectora, directriz de la actuación humana, al menos en el deseo y la apetencia. A partir de ahí, o a rastras del mismo impulso al que Nietzsche ha dado expresión, ha penetrado en la conciencia común moderna, que es en este aspecto más nihilista de lo que se cree, adentrándose profundamente hasta en el sentimiento vital de la cristiandad, la representación de que un fin en sentido absoluto es algo posible o incluso deseable.

Por lo demás, la doctrina teológico-filosófica transmitida de la *annihilatio* da en algo la razón al nihilismo, frente a una doctrina idealista del hombre. En primer lugar, *omnis creatura vertibilis est in nihil*[3], en sí misma, toda criatura puede ser devuelta a la nada; dicho más exactamente: la criatura no tiene por sí misma ninguna posibili-

[2] *Ibid.*, 24.
[3] *Summa Theologica*, III, 13, 2.

dad de mantenerse en el ser. Segundo: Santo Tomás de Aquino se plantea una vez la cuestión de si Dios podría volver a llevar la criatura a la nada; una objeción posible hace pensar que Dios no podría hacer algo malo, a lo que Tomás responde: "Así como antes de la creación de las cosas no era ningún mal (que las cosas no existiesen), así tampoco sería un mal que Dios volviese a llevar todo a la nada" [4]; la aniquilación no sería ningún mal, por supuesto, en tanto que fuera realizada por Dios. Tercero: Hay algo en el mundo que nos aproxima al pensamiento de que sería recto y justo anular la creación, a saber: el pecado; por el hombre ha sido arrojado el mundo en un desorden tal que la *annihillatio* podría parecer de hecho un acto de justicia [5]. Esta es, pues, la partícula de verdad que incluye el nihilismo.

---

[4] *Quaestiones disputatae de Potentia Dei,* 5, 3 ad 14.

[5] *Ibid.,* 5, 4 ad 6; *Comentario al Libro de las Sentencias,* 4, d. 46, 1, 3 ad 6; 2, 2, 1 ad 4.

No hay ninguna "aniquilación"

Pero ¿cómo habría que pensar una *annihilatio,* el regreso a la nada? "Regreso"; esta palabra parece afirmar el desatino de que el ser y la nada son dos espacios o estados igualmente reales, entre los que habría un camino, hacia acá y hacia allá, por el cual las cosas podrían ser llevadas de la nada al ser, y de nuevo vueltas a llevar del ser a la nada. Siempre que se concibe la nada como un algo (y, por tanto, no radicalmente), puede pensarse también algo así como un "camino" del ser a la nada. Y siempre que la "aniquilación" no significa el retroceso a la nada, la anulación de la creación, sino algo así como la destrucción de las formas, el retroceso de lo configurado a un estado amorfo, la transformación de las ciudades en montones de ruinas (que no son de ninguna manera la "nada"), esto es, siempre que se habla de una aniquilación impropiamente dicha, se hace necesario de hecho, para llevarla a cabo, un

acto, una acción, una intervención positiva. Para la *annihilatio*, aniquilación en sentido radical, no vale esto. Anticipemos también lo siguiente, sólo puede aniquilar quien puede crear: *sicut solus Deus potest creare, ita solus Deus potest creaturas in nihilum redigere*[6], así como sólo Dios puede crear, así también únicamente Dios puede volver a llevar lo creado a la nada. Pero tal reconducción a la nada no significaría un hacer, un acto positivo: "Si Dios llevase algo real a la nada, esto acontecería no mediante un actuar, sino porque Él dejaría de actuar"[7]. Esto es, la criatura, nosotros mismos y todo lo que hay en el mundo, únicamente "es" y permanece en virtud de un ininterrumpido acto de *creatio* (lo que se llama "conservación en el ser" es la misma creación proyectada en el tiempo) y por ello para que se produjera ese hundirse de nuevo en la nada no tendría que acontecer literalmente "nada", sino solamente ¡que la creación dejase de acontecer! Un pensamiento verda-

[6] *Summa Theologica*, III, 13, 2.
[7] *Ibid.*, I. 104, 3 ad 3.

deramente pavoroso: que para mandar toda la magnificencia de las cosas existentes al no ser no se necesita ninguna "disposición": el centro más íntimo de nuestro ser limita tan de cerca con la nada que no hay que superar niguna "distancia". No se necesita, por tanto, de ninguna manera una "catástrofe apocalíptica" para anular la creación y destruir las cosas creadas. *Pero este no es tampoco el sentido del fin de la historia.*

Absolute loquendo, hablando en abstracto, "puede Dios retirar su acción a las cosas que han de ser mantenidas en el ser, con lo cual caerían todas en la nada". Pero "Dios ha creado todas las cosas para que sean, no para que se destruyan en la nada" [8]. La frase que cita aquí Santo Tomás, tomada del Libro de la Sabiduría (I, 14) justifica la osadía de una afirmación lindante con lo inaudito: que no se dará ninguna *annihilatio,* ningún fin en sentido absoluto.

---

[8] SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Quaestiones quodlibetales,* 4, 4.

"El ser de la criatura no puede ser destruído totalmente; la criatura no puede ser llamada absolutamente perecedera" [9]; "aunque la criatura sea perecedera nunca caerá en la nada" [10], "todas las obras de Dios permanecerán eternamente en sí mismas o en sus causas" [11]. El concepto "aniquilación", "fin absoluto", únicamente puede hallar sitio en un pensamiento extraño a la realidad.

EL HOMBRE ESTA LLAMADO A SOBREVIVIR AL FIN DE LOS TIEMPOS

Por otra parte, es esa misma situación de hecho, real, la que presta al pensamiento realista sobre el fin toda su gravedad y por así decir su audacia.

El "nihilismo heroico", dispuesto a la aniquilación o que opina que puede llevarse a cabo por la fuerza propia del hombre la

---

[9] IDEM: *Comentario al Libro de las Sentencias*, 1, d. 8, 3, 2.

[10] IDEM: *Summa Theologica*, I, 65, 1 ad 1.

[11] IDEM: *Quaestiones disputatae de Potentia Dei*, 5, 9 ad 1.

total destrucción, el efectivo retroceso a la nada, es el intento de refugiarse en una falsa semejanza con Dios, en la misma semejanza a la que se ha aspirado en la absolutización idealista del ser humano (a la que cree oponerse el nihilismo). El nihilismo descansa sobre el presupuesto de que la criatura posee "poder para no ser", de que tiene poder, como algo de lo que pudiera disponer, sobre su propio origen de la nada, de forma que podría también retroceder a dicho origen. Pero la *potentia ad non esse* no corresponde de ninguna manera a la criatura. " Si alguien dice que lo que viene de la nada tiende por sí mismo a la nada y que así reside en toda esencia creada el poder de no ser, esto no es evidentemente lógico. Pues sólo se puede decir que la esencia creada por Dios tiende a la nada *de la misma manera* que ha tomado su origen desde la nada. Lo que ha acontecido sólo en virtud de un agente. Así pues, no reside en la esencia creada el poder de no ser, sino que *en Dios* reside el poder de darle el ser o de secar para ella la corriente del ser".

Estas son frases de la *Suma contra los gentiles* de Tomás de Aquino [12]. ¿Qué se dice en ellas?

Por un lado se dice que por ser la criatura criatura, esto es, porque viene de la nada, es a tal punto impotente que ni siquiera puede destruirse, aniquilarse a sí misma. Por otro lado, se afirma también que por ser la criatura criatura, esto es, procedente de quien existe en la forma más elevada, es a tal punto existente, tan indestructiblemente existente que, si puede ser destruída, sólo lo será por el Creador mismo, el cual, empero, la ha creado "para que sea".

Por eso, por gigantescos progresos que haga la inteligencia técnica en el perfeccionamiento de la maquinaria de destrucción, por mucho que se eleve el "efecto útil de destrucción" (¡qué fantasía pudo hallar esta expresión técnica de ciencia militar!) por mucho que, por otra parte, la desesperación de la humanidad, que habita esta tierra por ella mancillada, ansíe la *annihilatio*

[12] 2, 30. Cfr. también *Summa Theologica*, I, 75, 6 ad 2.

como una liberación, no es dado al hombre "poner fin" en un sentido absoluto. Por el contrario, conociendo y aceptando su carácter de criatura, incapaz de poner y de quitar el ser, tendrá que hacerse a la idea de un "fin de los tiempos" de otra índole, un fin que él está llamado, no condenado, a sobrevivir.

Pregunta: ¿Cómo se sabe eso? Respuesta: No se "sabe". ¿Entonces? Entonces, se está seguro de ello en la forma de la creencia, de la fe, La proposición "no hay un fin en sentido absoluto" sólo puede ser legítimamente afirmada partiendo del concepto de *creatio* o, más bien, partiendo de la fe en que todo existente es *Creator* o *creatura* y en que la realidad humana es una realidad creada. Y esto captando el concepto de criatura en todas sus dimensiones. Si, por ejemplo, sólo se tuviese en cuenta la *vertibilitas ad nihilum,* la vecindad con la nada, entonces se llegaría por el contrario a la conclusión de que podría perfectamente darse, o incluso de que tendría que darse,

una total aniquilación de esta "existencia que se desintegra"; ésta sería el fin natural de la criatura. Una idea de la criatura de ese tipo es, como es sabido, característica de una parte de la filosofía de la existencia contemporánea. A un concepto completo de criatura pertenece el proceder del poder del *Creator*, que produce el ser, que mantiene a la *creatura* sobre la nada con una fuerza tal de realización que este impulso a ser acaba identificándose con la más íntima naturaleza del ser creado. Por otra parte, tiene que verse, o, mejor dicho, creerse, que Dios ha hecho las cosas "para que sean".

Nadie puede decir que no hay fin de la historia en sentido absoluto, si no cree en el Creador.

¿CÓMO HAY QUE PENSAR EL FIN DE LA HISTORIA?

En ese caso, ¿cómo debe pensarse un "fin de la historia"? Pues no se trata de algo

semejante a los conceptos "decadencia de Occidente", "disolución de un imperio", "recaída de un pueblo civilizado en el estado de barbarie", etc. Esto sería apuntar demasiado bajo. Hablamos de fin de los tiempos y de la historia en un sentido mucho más radical. Pensamos en un fin después del cual ya no habrá más tiempo ni historia. Y si este fin no puede ser idéntico a una total cesación y aniquilación, ¿cómo puede pensársele entonces?

Una vez más es necesario volver al concepto de *creatio*. Por insondable que sea intelectualmente este concepto, una cosa es segura: que el acto de la creación hay que concebirlo como *intemporal*, acontecido fuera del tiempo, no requiriendo lapso de tiempo alguno (*sine motu et tempore*) [13]. Por otra parte, la duración en el ser, a lo largo del tiempo, la existencia propia de la criatura, tiene su fundamento únicamente en este acto intemporal de la *creatio*: "La con-

[13] *Ibíd.*, I, 104, 1 ad 4.

servación en el ser... no se realiza mediante una nueva acción" de Dios[14], esta "conservación" es la creación misma. Esto significa que la realidad histórico-temporal en su conjunto, en virtud de su carácter de criatura, se encuentra en una relación totalmente inmediata de causalidad con un ser y obrar *no*-temporal, en una ininterrumpida e íntima penetración total, sin la que no puede concebirse el ser de la criatura (Dios nos es más íntimo que nosotros para nosotros mismos, dice San Agustín). El pensamiento de tipo medio del hombre moderno sólo puede concebir esto con dificultad porque está conformado por el concepto racionalista de Dios, propio de la época de la Ilustración: un Dios puramente extramundano al que hace frente un mundo finito igualmente cerrado en sí mismo.

Propiamente, tendríamos que introducir ahora aquí una consideración más profunda del concepto de tiempo. No obstante, intentaremos salir adelante con un "saber" sen-

---

14 *Ibid.*

cillo, como dice en las *Confesiones* San Agustín:[15] "En tanto que nadie me lo pregunta, es para mí como si lo supiese, pero si se me pregunta y debo aclararlo, entonces no lo sé." De todas formas ha de recordarse que la "intemporalidad" del ser y obrar creadores tiene el carácter de eternidad, lo que no quiere decir propiamente y en primer lugar ilimitada duración de tiempo, sino según la expresión de Boecio integrada en la tradición occidental "perfecta y total posesión simultánea de vida ilimitada", o, como formula Santo Tomás:[16] "Eterno es aquello... cuyo ser es todo al mismo tiempo", no un uno-tras-otro, sino un siempre ahora, *nunc stans*, un ahora que permanece, en el que "todo al mismo tiempo" es realidad. Con este dominio de lo intemporal-eterno es con lo que, ininterrumpida e inmediatamente, limita la historia humana, que se realiza a lo largo del tiempo. "Limitar con" es naturalmente una expresión demasiado débil e inadecuada: lo tem-

[15] 11, 14.
[16] *Compendium Theologiae*, 1, 8.

poral está internamente soportado por lo intemporal, empapado y entretejido en ello, por lo que de hecho la mirada de quien filosofa sobre la historia cae como en un abismo (y esto *en el filosofar mismo*, en el mirar meditativamente no primariamente a la revelación sino a la realidad histórica misma, ¡por supuesto en tanto que se pregunta tratando de llegar a la raíz!).

¿Cómo hay que pensar el fin de la historia? La revelación habla de un Nuevo Cielo y una Nueva Tierra, lo que es interpretado teológicamente en el sentido de que se realizará una "transposición" del ser temporal del mundo histórico a un estado de inmediata participación en el modo de ser intemporal del *Creator*. Ahora bien, la transposición no puede pensarse como producida por un poder histórico temporal. Puede afirmarse esto basándose sólo en el concepto de "criatura"; no es necesario un desarrollo expreso de la doctrina teológica de la Encarnación (aunque evidentemente sin ella no puede ser captado convenientemen-

te el concepto del Nuevo Cielo y de la Nueva Tierra; esto, sin embargo, cae fuera del campo de nuestra cuestión). La transposición de lo temporal a lo intemporal únicamente puede pensarse como realizada por una intervención inmediata del *Creator*. "En el Apocalipsis (10,5), levanta un ángel su mano al Cielo y jura en nombre del que vive por toda la eternidad, del que ha creado el cielo... que en adelante no habrá más tiempo", así podía escribir aún, sin que resultase demasiado extraño, Inmanuel Kant en el opúsculo sobre *El fin de todas las cosas* (mientras que ya no puede imaginarse que en una filosofía moderna, "sociológico-cultural", de la historia se cite la Revelación secreta).

La transposición a lo intemporal, en lo que atañe al "cómo", únicamente puede ser objeto de la interpretación teológica. El filósofo no puede decir nada sobre ello, aun cuando esté formalmente dispuesto a recurrir al conjunto de la tradición prefilosófica. Por supuesto, es para él indirectamente de importancia saber que—y de qué mane-

ra—el concepto "Nuevo Cielo y Nueva Tierra" en su forma secularizada, corrompida, fué y sigue siendo un agente histórico de la mayor importancia. Directamente sigue siendo de interés para el que filosofa, lo siguiente: primero, la afirmación teológica de que tendrá lugar una transposición de esa índole y que el "fin de los tiempos" hay que pensarlo de esa forma; segundo, y principalmente, la preparación dentro de la historia de esa transposición.

Es decir: entre lo expresado en la profecía revelada sobre el fin, se encuentra que la transposición, aunque no realizable por fuerzas intrahistóricas, no carece, sin embargo, de relación con el curso interno de la historia sino que, más bien, el proceso histórico mismo tiende hacia su fin; provoca, por así decir, esa transposición, desde luego no como un efecto suyo, sino como una salvación. La profecía sobre el fin parece afirmar que la escisión por la que la historia se ha puesto en marcha y que la entrama como su fundamento, experimen-

tará al fin de los tiempos una máxima agudización; que, en consecuencia de ello, ese final poseerá un carácter totalmente catastrófico, tanto interior como exteriormente, y que la historia desembocará en su fin como en una salvación venida de fuera (pero que no viene "de fuera", sino del más hondo fundamento de ser de la creación, fundamento que, por supuesto, la trasciende por completo).

¿Se observa hasta qué punto el pensamiento filosófico-histórico gana en gravedad existencial, en profundidad, en interna fuerza de verdad, al ser investido por la Revelación? Enfrentado a esto, ¿no parece algo casi indiferente una "filosofía de la Historia" afanada por las meras categorías formales del conocimiento de la cultura?

Entre tanto, se ha hecho posible formular más precisamente el objeto de nuestra meditación: de qué manera hay que pensar, en la reflexión filosófica sobre la historia, el estado final intrahistórico, el más tardío y último estado antes de la transposición (y

también cómo ha sido pensado); ¿qué aspecto tendrá el mundo en el momento en que el Angel del Apocalipsis levante la mano para jurar que de ahí en adelante ya no habrá más tiempo?

Es claro por qué una filosofía de la historia concebida como sociología de la cultura no puede plantear tampoco esta cuestión, por mucho que los diagnósticos y pronósticos a los que llega ofrezcan "material" de diversa índole para una respuesta. La filosofía de la historia anterior a ella había considerado todavía de forma expresa la pregunta por el estado final. Trece años después de la *Crítica de la razón pura,* pudo Kant todavía escribir su ensayo *Das Ende aller Dinge* (El fin de todas las cosas). Con todo, en las respuestas de aquellos filósofos de los siglos XVIII y XIX se encubría y se pasaba conscientemente por alto la dimensión abismal del Apocalipsis. Y por eso, por su manifiesta insuficiencia y sus grotescos errores respecto al curso futuro de la historia, han contribuído esas respuestas a causar la radical negación de la filosofía de la

historia posterior a plantear ni siquiera esa cuestión; según la regla de juego del "progreso", "se suprime la Escritura en nombre de los comentarios y, después, se suprimen los comentarios) [17].

Desde luego, esto no ha podido impedir que la conciencia del porvenir viva en la época se forme una representación, más o menos clara, del estado final que reinará al fin de la historia.

LA CONCIENCIA ACTUAL DEL PORVENIR

La conciencia del porvenir de esta época nuestra no es, naturalmente, unitaria. Con todo, es posible conocer algunas líneas fundamentales comunes; desde luego, parece que se las puede mostrar mejor en el aspecto negativo que en el positivo. Veámoslo.

"Yo amo las generaciones de los siglos

---

[17] Así se dice en un poema de ARMAND ROBIN titulado *Le programme en quelques siècles,* citado en "Merkur", año I (1947), pág. 798.

venideros. Pues mi más bendita esperanza, la fe que me mantiene fuerte y activo, es ésta: que nuestros nietos serán mejores que nosotros... Vivimos en una época en que todo trabaja para que vengan días mejores. Este germen de ilustración, estos silenciosos deseos y esfuerzos de algunos por la educación del género humano se extenderán y fortalecerán y traerán magníficos frutos"; así escribe a su hermano el joven Hölderlin, alrededor de 1790, inmediatamente después de estallar la Revolución francesa [18]. Se puede perfectamente aventurar la afirmación de que en la Europa de estos decenios apenas habrá un hombre joven culto que tenga una idea del porvenir parecida a la de Hölderlin; se encontrarán pocos hombres que, teniendo formado un juicio sobre la realidad de la historia, envidien al mismo tiempo a sus nietos por la felicidad de vivir en los "siglos venideros".

Pero no hay que retroceder siglo y medio ni es necesario atenerse a las manifestacio-

[18] *Gesammelte Briefe*, en la edición Insel, al cuidado de ERNST BERTRAM, pág. 88.

nes un poco exaltadas de un muchacho entusiasta de veinte años. En el *Diccionario manual de Filosofía*, de Rudolf Eisler, edición de 1922, se encuentran las siguientes frases en el artículo "Historia": "En tanto que los hombres, por su acción instintiva y voluntaria transforman activamente las condiciones de vida, de las que se emancipan cada vez más, producen una cultura cada vez más rica, más refinada, más armoniosa *(sic)* y se educan al mismo tiempo con ello de una forma cada vez más activa, libre y consciente, en el sentido de una idea cultural de la humanidad, del puro y completo "Humanismo" *(sic)* y de la voluntad racional que los realiza" [19]. ¿Qué dicen estas cultas palabras? Que el hombre se hace cada vez más señor de las fuerzas de la naturaleza que toma a su servicio (hasta aquí encontraría hoy también el autor asentimiento, aunque no carente por completo de reservas); que los hombres, en tanto consiguen eso, producen una cultura cada vez más re-

[19] Págs. 241 y sigs.

finada, rica y armoniosa (esto encontrará ya una importante oposición); añade también que "con eso" realizan cada vez más, mediante la autoeducación, la idea de Humanidad. Esta unificación del progreso moral con el progreso técnico y el cultural, en cuya unidad, además, debe consistir la esencia de la historia, esta opinión, considerada desde las experiencias de las décadas pasadas desde entonces, se presenta, en su ingenuidad y alejamiento de la realidad, con rasgos casi conmovedores. ¿Quién podría tomarla todavía en serio por algo digno de discusión?

¿No tendríamos, por el contrario, que dar la razón al diagnóstico de Christopher Dawson[20] que dice, respecto a esa relación de técnica y cultura: "Hemos entrado en una nueva fase de la cultura... en la que la más asombrosa perfección de la técnica sirve a simples necesidades cotidianas. Es claro que

[20] *Die wahre Einheit der europäischen Kultur* (Progress and Religion), traducción alemana de K. H. SCHMIDTHÜS. Regensburgo, 1936; pág. 196.

en una civilización de este tipo no tiene vida ningún germen de porvenir, sino sólo de decadencia"? En esta declaración toma la palabra la verdadera conciencia actual del porvenir, que se había anunciado ya en figuras de videntes del tipo del español Donoso Cortés, quien decía en 1849: "El mundo... camina con pasos rapidísimos a la constitución de un despotismo, el más gigantesco y asolador de que hay memoria en los hombres" (*Discurso sobre la dictadura*. 4, I. 49). También habrá que nombrar al viejo Burckhardt y, asimismo, a John Henry Newman, que habla en una carta de la "gran profecía" de un amigo que parecía empezar a cumplirse: "Preguntaba: ¿quiénes serán los godos y vándalos que habrán de destruir la moderna civilización?... Se daba la siguiente respuesta: la clase más baja, carente de fe y muy grande en número, ascenderá desde lo profundo de las modernas ciudades y será el nuevo azote de Dios" (otoño de 1871). El gran Wladimir Soloviev dice en su último

libro, *Tres diálogos*[21], del año 1900: "Soy de la opinión de que el progreso, es decir, el progreso visible, acelerado, es siempre un síntoma del fin"; la misma obra contiene un "Relato del Anticristo", del que todavía tendremos que hablar; en él se encuentra una observación muy atinada sobre el siglo "que había progresado tanto que le había sido dado ser el último". Theodor Haecker, antepuso a su libro sobre Virgilio, el "padre de Occidente", aparecido por primera vez en 1931, este terrible lema: "En tiempos semejantes, ¡oh, amigos míos!, consideremos, antes de que sea tarde, qué debemos llevar con nosotros de entre los horrores de la devastación. Pues bien, así como Eneas ante todo los Penates, así nosotros en primer lugar la Cruz, que aún podemos seguir usando como señal, antes de que caiga sobre nuestras cabezas. Y después: sí, lo que cada uno ame con más ardor. Pero no olvidemos a nuestro Virgilio, que cabe en un bolsillo de la chaqueta". La conciencia del porvenir,

[21] Traducción alemana de E. MÜLLER-KAMP. Bonn, 1947; páginas 130 y 200.

ciertamente muy sombría, que se expresa en estas palabras, parece, apenas dos decenios más tarde, haberse convertido en una bastante más desesperanzada: no se está ya tan seguro de que todavía sea posible escapar a alguna parte de la abominación, de la desolación y de que se pueda (o se quiera) llevar allí algo consigo, y especialmente a Virgilio. "El problema es cómo se podrá vivir en un mundo en el que no parece haber ningún límite para lo que el hombre puede hacer con lo que le rodea y consigo mismo"; así se dice en el informe, muy sobrio y meditado, sobre los problemas planteados por el descubrimiento de la energía atómica de una comisión de teólogos, pedagogos y hombres de ciencia, designada por el Consejo Británico de Iglesias.[22]; en este informe se dice también: "Tenemos que contar con la posibilidad de que los hombres, en su locura o en su crueldad, aniquilen la civilización y la cultura o de que incluso pongan quizá fin a la existencia del género humano."

---

[22] *Das Zeitalter der Atomkraft*. Hamburgo, 1948; pág. 29

Y Alfred Weber, que ha precisado la sustitución de la filosofía de la historia por la sociología de la cultura, dice en un ensayo sobre la situación espiritual después de la segunda guerra mundial [23], que el resultado de la historia hasta ahora transcurrida es que la Humanidad retorna al miedo de los primitivos ante el mundo y la existencia.

Hay, desde luego, voces contrarias que se oponen a este coro; es notable, sin embargo, que no sean capaces de convencer, bien porque por adelantado no son dignas de crédito (como, por ejemplo, un optimismo superficial con finalidad político-ideológica), bien porque miran demasiado poco el conjunto del acontecer histórico y atienden sólo, por ejemplo, al campo de la técnica. Esto tiene que serle objetado también a Friedrich Dessauer cuando cierra su libro sobre la energía atómica [24] con "la esperanza de que la gracia de tan inmenso poder... forzará

[23] *Der vierte Mensch...*, pág. 283.

[24] *Atomenergie und Atombombe.* Frankfort, s. a. (1948); página 294.

finalmente al mundo de los hombres a ordenarse según el derecho y la justicia". Semejantes optimismos no llegan a aquella profundidad en que tiene sus orígenes la conciencia viva del porvenir de nuestra época.

¿Qué significa este despliegue de pesimismo? Lo inmediato era mostrar, como simple descripción de hecho, en qué se ha convertido, bajo el martillo de los acontecimientos mismos, la fe en el progreso de la Ilustración. Esto no significa que en ella no haya existido *nada* que hubiese estado de acuerdo con lo que acontece propiamente en la historia. Más allá de esto, no significa tampoco que el pesimismo sea la actitud ante la historia verdadera, ajustada a la realidad, o, todavía más, "cristiana".

De todas formas, en la profecía revelada sobre el fin de la historia se anuncia un fin catastrófico dentro de la historia. Quien acepta por la fe esta profecía, o sea, el que la toma como una revelación, no tiene posibilidad alguna de ignorar, por lo tanto, que el fin de los tiempos, en el seno de la histo-

ria, será una ruina, una catástrofe. Sin embargo, su actitud ante la historia, su postura ante el porvenir, no puede ser la desesperación, y no puede serlo por razón de esa misma fe. Pero la esperanza del que cree de esta forma, del que cree en la "transposición" como salvación, no es, de ningún modo, una esperanza orientada solamente al "más allá". Es más bien una esperanza que capacita y dispone a actuar aquí y ahora dentro de la historia, incluso a ver en la misma catástrofe una posibilidad de actuación histórica plenamente dotada de sentido. Por supuesto, esta actitud sólo puede crecer como algo realmente vivido en el suelo de esa comprensión en la fe del fin de los tiempos, un fin que, a pesar de ser catastrófico, no significa necesariamente perdición.

Es ésta una de las razones por las cuales hoy, en una época que tienta a la desesperación, puede parecer necesario poner ante la vista una representación del fin, en la cual la carencia absolutamente realista de ilusión, no sólo no se opone a la esperanza, sino que la fundamenta y confirma.

INSUFICIENCIA DE LOS CONCEPTOS OPTIMISMO-PESIMISMO

Es preciso, lo decíamos ya, comprender el *pesimismo* extremo, que parece impregnar, más que cualquier otra cosa, la conciencia contemporánea del porvenir, como un síntoma de la decadencia de la idea del progreso de la Ilustración. Sucede, sin embargo, que esta relación mutua de correspondencia y de respuesta entre aquel pesimismo y este optimismo, está todavía viva en la actualidad, de forma que la conciencia del porvenir del mundo contemporáneo no tiene que ser comprendida exclusivamente desde el pesimismo, que ocupa el primer plano, sino al mismo tiempo desde el optimismo intrahistórico pensado conjuntamente todavía e igualmente "presente".

Pero lo que tenemos que hacer propiamente no es un análisis "sociológico cultural" y detallado lo más posible de la conciencia del porvenir realmente existente, sino la determinación de una respuesta lo

más "verdadera" posible, lo más ajustada a la realidad que se pueda, de la razón y el corazón humanos, a aquello que propiamente y en el fondo acontece en toda la historia; anteriormente, para que se vea bien claro el derecho del pesimismo y del optimismo, así como la muy limitada validez de los dos conceptos, es necesario traer aquí algunas distinciones fundamentales.

En latín, la palabra correspondiente a fin —*finis*—significa, al mismo tiempo, meta. Fin y meta no son, indudablemente, lo mismo. Puede haber un fin que no sea al mismo tiempo meta. Algo puede "cesar" sin haber llegado a su meta. Puede haber un fin caracterizado precisamente porque no ha logrado alcanzar la meta, un fin sinónimo de fracaso, de no consecución de la meta. Sin embargo, meta y fin están íntimamente ligados. Nosotros nos negamos—y sabemos que tenemos razón al negarnos—a creer que la realidad podría haber sido construída de tal forma que fuese hacia un fin en el que no se alcanzase la meta y de que, en consecuen-

cia, hubiera que decir que el curso del mundo es algo "en balde" o que tiene lugar "para nada".

¿De qué forma es pensada en la tradición occidental cristiana, en la representación del fin de la historia que la caracteriza, la relación del *finis*-fin y del *finis*-meta? No es fácil captar esta relación, que se complica por la necesidad de distinguir entre un fin *intra*histórico y un fin *fuera del* tiempo de la historia, separados entre sí por el acto de la transposición de lo temporal a lo extratemporal. El pensamiento sobre el fin arraigado en la tradición tiene a la vista, más allá del último acontecer intrahistórico, el acto de la transposición y el fin extratemporal de la historia producido por ella. El fin intrahistórico tiene, así dice la Revelación, carácter catastrófico, lo que quiere decir que no se identifica con el logro de la meta y con la realización del sentido de la historia. No puede hablarse de esta forma sin alguna limitación. No puede de ninguna manera, según la tradición, entenderse este fin intrahistórico, por mucho que sea anunciado co-

mo catástrofe, como un definitivo malogro del sentido, puesto que el último y verdadero fin sólo sigue al estado final intrahistórico, y sólo de este fin "fuera del tiempo" podría decirse definitivamente si en él *finis*-término y *finis*-meta coinciden o no.

Pero ¿cómo podría contestarse esta pregunta? Con un "sí" y con un "no" al mismo tiempo. ¿Por qué no sencillamente con un sí o con un no? Porque, por una parte, según las afirmaciones de la Teología, también después del último fin de la historia existirá, indudablemente, la realidad de la irrevocable separación del último fundamento del ser, de la reprobación, de la condenación o como quiera llamarse a este estado de fracaso, porque, según esto, hay un fin que no es, al mismo tiempo, consecución de la meta, ¡Pero ahora viene la "otra parte"! La interpretación teológica afirma: tampoco en la realidad de la reprobación, de la condenación, de la separación, quedará propiamente fallida, en el sentido último, más profundo e inconcebible, la meta de la *creatio*.

A la distinción entre fin histórico y fin extratemporal, entre fin no definitivo y fin definitivamente último, queda aún por añadir la distinción entre lo revelado y lo oculto, dentro de la cual hay que aplicar al fin catastrófico dentro de la historia la categoría de lo oculto y al extratemporal la de lo que es manifiesto, que hace visible lo hasta entonces borroso, la destrucción de la apariencia, dicho de otra manera: la categoría de la sentencia pública, del Juicio. (Por lo demás, se plantea en seguida: Apariencia ¿para quién?; oculto ¿para quién? Con estas ideas se piensa ya que tanto lo aparente como lo oculto no lo son en un sentido absoluto y que hay un ojo para el que lo oculto es manifiesto y que atraviesa con su mirada lo aparente.)

¿Se puede decir ahora, después de este ensayo de limpieza del campo conceptual previo, si una filosofía de la historia cristiano-occidental, a la vista de esa pugna entre el optimismo del progreso y el pesimismo de la decadencia, se inclina a una u otra

parte? Una filosofía de la historia de ese tipo, cuando habla del fin, ¿dará una respuesta optimista o pesimista? Cuenta con un estado final de la historia catastrófico, concibe un fracaso de aquello que podría quizá designarse como "voluntad de cultura", un fracaso de tales dimensiones en intensidad y extensión que una salvación dentro de la historia aparece como imposible. ¿Pesimismo entonces? No. Pues, en primer lugar, el estado final de la historia no es concebido como el fin definitivamente último. En segundo lugar, está sometido a la categoría de lo oculto y no genuino. En este aparente fracaso, en esta inutilidad, que es lo único visible para una facultad finita de conocimiento, puede alcanzarse de forma oculta precisamente la verdadera realización, lo mismo que el acontecimiento absolutamente paradigmático, y en el más alto, absoluto sentido "triunfador" de la historia, se ha realizado en la figura intrahistórica del máximo fracaso. La caracterización de "pesimista" es también desacertada porque se tiene la esperanza de un fin extratemporal

en el cual se manifestará que no hay un fallo de la meta en un sentido absoluto y que, a pesar de la realidad del estado final extratemporal de la condenación—por supuesto, de forma que no podemos en absoluto concebir—el nombre apropiado del fin definitivamente último es: Nuevo Cielo y Nueva Tierra.

Esta estructura no poco complicada es peculiar de todos los pensamientos sobre el fin de la historia verdaderamente arraigados en la tradición cristiano-occidental. No debe olvidarse que todavía no se ha dicho absolutamente nada de determinados ingredientes de la imagen cristiana de la historia, por ejemplo, de los poderes diabólicos históricos. El pensamiento sobre la historia no se hace por tal complicación contradictorio, ni siquiera equívoco, pero de ella es de donde proviene esa tensión entre diferentes fuerzas que caracteriza su estructura y que le da, al mismo tiempo, su amplitud de dimensiones.

La actitud medieval-occidental ante la

historia está, por una parte, determinada por el hecho de que el correspondiente presente es entendido como la época más o menos inmediatamente anterior al reinado del Anticristo. En los libros de San Agustín sobre la Ciudad de Dios [25], aparece la historia universal dividida en siete épocas: "Nosotros vivimos en la sexta". Y el alemán Anselmo de Havelberg [26], que compuso a mediados del siglo XII un libro sobre "la uniformidad de la fe y la pluralidad de formas de la vida desde el tiempo del justo Abel hasta el último de los elegidos", habla de las siete edades de la historia, considerando su época como la quinta y como sexta la del Anticristo. Lo mismo puede decirse de Otto de Freysing y de otros cronistas. A pesar de ello no puede decirse que la desesperación ante el porvenir haya determinado la postura frente a la historia de esa época.

Esto se hace todavía más claro si se mira

[25] 22, 30.

[26] Cfr. Herbert Grundmann: *Studien über Joachim von Floris*. Leipzig, 1927; págs. 92 y sigs.

el campo político y se piensa que, por ejemplo, la concepción del "Sacro Imperio Romano Germánico", que ha sido, de un lado, ejemplo de la más intensa actividad intrahistórica, por otro, sólo ha sido pensable porque se conocía y admitía expresamente el carácter escatológico de este Imperio. El comentario de San Jerónimo al *Libro de Daniel* había interpretado la declaración del profeta sobre los cuatro imperios mundiales aplicándola a los imperios babilónico, medo-persa, macedónico - helenístico y romano. Desde entonces, el Imperio Romano se consideró en *Occidente como el último*. Por eso, tanto para Carlomagno como para Otón I, sólo podía haber un verdadero Imperio como "Imperio Romano" "transmitido" ahora a los francos, a los alemanes, un imperio ante el umbral del Juicio Final. No hay que hablar aquí en detalle del contenido de esta concepción; lo importante para nosotros es su estructura formal: que a la vista de un fin de los tiempos concebido expresamente como catastrófico, como el *reino* del Anticristo, se era capaz de vivir *sin* que pa-

deciese por ello lo más mínimo la actividad intrahistórica la cual, por el contrario, parece arraigar en una especie de confianza metafísica manifestándose en una incomparable fuerza constructiva y fundacional.

La estructura pluralmente estratificada de esta actitud histórica no puede captarse con los conceptos simplificadores "optimista"-"pesimista".

Es demasiado sencillo lo que—¡sorprendentemente! — dice Jakob Burckhardt;[27] "En toda la Europa occidental, existe un conflicto entre la concepción del universo nacida de la Revolución francesa y la Iglesia, sobre todo la Iglesia Católica; un conflicto que en su más profundo fundamento descansa en el optimismo de la primera y el pesimismo de la última". Puede, en cierta medida, ser acertado designar la concepción del mundo de 1789 como "optimismo"

[27] En los "Complementos sobre el origen y naturaleza de la crisis actual", añadidos a su célebre trabajo sobre "las crisis históricas", en *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, edición Kröner, de bolsillo, págs. 204 y sigs.

(Burckhardt ve sus expresiones en el "sentido de la ganancia" y en el "sentido del poder"); *aunque es posible que un análisis que* penetrase más profundamente tuviese que tropezar con la desesperación como el fundamento que hace posible este optimismo. Llamar empero, pesimista, sin limitaciones, la actitud ante la historia "de la Iglesia" es una simplificación abusiva.

LÍNEAS FUNDAMENTALES DE LA FE EN EL PROGRESO

Tales caracterizaciones unidimensionales sólo consiguen tener un cierto sentido cuando se deshace la tirante y plural estructura de la concepción occidental de la historia y, sobre todo, la representación del fin de los tiempos. Por lo demás, su desintegración no significa que tuvieran que perderse elementos aislados de la antigua imagen de la historia, por ejemplo, los más inequívocamente religiosos, procedentes de los documentos de la Revelación. Se

perdió su ligazón, su unión, que sólo podía ser garantizada como algo con sentido, apoyándose en una tradición previa a la filosofía. Cuando, por ejemplo, dice Herder [28] que el reino de los esfuerzos humanos en pro de la Humanidad y de su educación es "la verdadera Ciudad de Dios sobre la tierra", piensa sin duda en la plenitud intrahistórica de la humanidad, pero la designa con una palabra con la cual la ciencia de la Revelación, igualmente de forma indudable, llama al estado final extratemporal; incluso en la formulación de Herder se puede percibir, como un eco, que el nombre de "Ciudad de Dios" corresponde menos propiamente a este estado extratemporal que al estado intrahistórico, realización acabada de la Humanidad. Aparte esto, se ha afirmado también con buenas razones que la visión de la meta final en el *Manifiesto comunista* se emparenta igualmente en sus elementos, o incluso es idéntica, a la visión de la Nueva Tierra como

[28] *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 9, 5.

ha sido presentada en la profecía revelada sobre el fin [29]. Sin embargo, estos conceptos e imágenes: "Ciudad de Dios", "Nuevo Cielo" y "Nueva Tierra", no caben con plenitud de sentido más que en la intacta y tensa estructura de la imagen tradicional de la Historia, en la que se enlazan todos los elementos aislados: la transposición; el estado final intrahistórico y el extratemporal; la consecución oculta y la manifiesta de la meta o la no consecución; el carácter catastrófico del fin intrahistórico, al que sigue después, como una salvación, el fin extratemporal.

Sólo cuando se deshace esta trama de la imagen de la historia—complicada, pero que responde a la estructura complicada, misteriosa de la realidad—, sólo entonces se hace posible, como ya hemos observado, una cosa como la simplificación superficialmente "optimista" de la filosofía del progreso, sobre la que nos quedan aún por

[29] FRANZ BORKENAU: *Hundert Jahre Marxismus*, en "Merkur", año II (1948).

decir unas palabras. Esta nueva concepción de la historia unidimensionalmente optimista, comienza a imponerse con los humanistas del siglo del "Renacimiento". De ninguna manera se mira entonces el propio presente como la "última" edad anterior al Reino del Anticristo; la correspondiente actualidad es, por el contrario, la fase más reciente del acercamiento a la perfección, pensada de una forma puramente intrahistórica, puesta por encima del pasado y que prepara el camino a un futuro aún más feliz. "Felicidad y salvación", así dice entonces Francis Bacon, serán extendidas mediante la ciencia renovada por él, comprendida totalmente como un instrumento de progreso dentro de la historia, pensado incluso fundamentalmente como progreso en el sentido de la civilización técnica, como enriquecimiento de la vida humana por descubrimientos nuevos. Esta idea de un estado intrahistórico de perfección se impone aun a espíritus como el de Giambattista Vico, quien no sólo conoce de forma totalmente realista la multiplicidad de capas de la rea-

lidad histórica, sino que considera la decadencia de las diferentes culturas como algo que tiene absolutamente el carácter de una ley natural (al final de toda cultura están el lujo y la "maldad reflexiva"); incluso Vico acepta, después de tal fin, un correspondiente nuevo comienzo y un avance de conjunto hasta el estado final intrahistórico de una República de la Humanidad ordenada según la ley de la razón, en la que llegará a reinar la idea de la justicia. En el mismo siglo XVIII, 1764, escribe el suizo Isaac Iselin un libro de gran éxito, *Sobre la historia de la humanidad,* cuya tesis fundamental es que la Edad de Oro no está en el pasado sino en el porvenir (naturalmente, un porvenir incluído en la historia); la historia es un progreso desde la sencillez ignorante a un grado cada vez más alto de luces y, finalmente, a la felicidad general (Schiller dirá una generación más tarde: camino de la humanidad desde la Arcadia al Elíseo [30]). Aunque lo rudimentario de las

[30] Cfr. W. WINDELBAND: *Präludien.* Tubinga, 1924; I, página 268.

ideas de Iselin haya sido recibido con ironía por algunos contemporáneos de más profunda mirada, en lo fundamental están no pocos de sus adversarios de acuerdo con él. Esto puede afirmarse, por ejemplo, de Herder, que ataca a Iselin y, sin embargo, dice: "Según las leyes de su naturaleza íntima, con el correr de los tiempos, la razón, la equidad y el Hombre han de ganar más sitio y promover un humanismo más duradero" [31]. Este pensamiento de un "eterno progreso de nuestra especie" (Fichte) se puede encontrar ahora en todas partes; domina el pensamiento europeo y despierta "todo el entusiasmo y toda la fe de una religión". [32] Si Kant habla de un reino de verdadera cultura y de una paz eterna (a pesar de que Kant, como un verdadero grande del espíritu, también se ha echado a la cara la contrapartida de este pensamiento, de lo cual tendremos que hablar todavía);

---

[31] *Ideen zur Philosophie der Geschichte*, 15, 4 (título del capítulo).

[32] DAWSON: *Die wahre Einheit...* pág. 172.

si Friedrich Engels[33] profetiza que se llegará a una organización "en la que el trabajo productivo, en lugar de un medio de esclavitud será un medio de liberación, al ofrecer a cada individuo la oportunidad de educar y emplear todas sus facultades, corporales y espirituales, en todas las direcciones; en la que de esa forma (el trabajo) se convierte de una carga en un placer"; si Kalinin dice en un discurso en 1933 que la humanidad, a medida que el comunismo se va constituyendo, se acerca "más y más a una sociedad nueva, realmente humana, única con la que comienza la verdadera historia y con la que la razón dirige al mundo"[34]; si, por último, la Carta del Atlántico habla de una paz "que garantizará a todos los hombres en todos los países y a lo largo de su vida entera, el poder vivir libres del temor y de la miseria", es porque en todas estas formulaciones está viva la común idea del progreso en el seno de la historia, según la cual el mismo proceso histórico, con mayor o me-

[33] *Anti-Dühring*, 5.ª ed., 1904; pág. 317.
[34] Cit. en la revista "Aufbau", año II (1946); pág. 890.

nor necesidad, pero en cualquier caso en virtud de fuerzas intrahistóricas, conducirá a un estado final "en el que se satisfacen todas las exigencias de índole religiosa, moral, artística, económica, política". [35] Todas estas opiniones descansan en la desintegración de la imagen cristiana de la historia, de la que ha sido eliminado el elemento del fin catastrófico de la historia, y cuya representación de la "Ciudad de Dios" extratemporal ha sido, al mismo tiempo, transformada en la de un estado social ideal, realizable en el tiempo por el progreso cultural-político-económico (o, como *Stalin* [36] formula de nuevo este término burgués: marcha hacia adelante).

A esta simplificación, cuyo desajuste con la realidad es puesto cada vez más despia-

---

[35] ECKART VON SYDOW: *Der Gedanke des Idealreichs in der idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel.* Leipzig, 1914; pág. 1.

[36] Discurso en la recepción dada en el Kremlin a los miembros de las Universidades y Centros de enseñanza superior el 17 de mayo de 1938, impreso en LENIN, *Ausgewählte Werke.* Moscú, 1946; vol. I, pág. 52.

dadamente de relieve por el curso de la historia misma, a esta abreviatura optimista, para la cual el camino a una "Nueva Tierra" *extra*temporal y *post*histórica a través de un fin catastrófico y una transposición realizada por Dios, era (y es) como teoría, demasiado poco "convincente" y, sobre todo, desde el punto de vista de la "realización política" demasiado complicada, tenía que responder después como contragolpe, un pesimismo que, desilusionado a la vista de la historia real, se quedase con un fin catastrófico, el cual—en no menor sino mayor oposición a la representación tradicional de la historia—es concebido como el fin definitivamente último, como una catástrofe después de la cual no es perceptible la promesa de una salvación, no es visible ninguna imagen de la "Ciudad de Dios"; como una catástrofe que, si esto fuera posible, debería tener el carácter de la aniquilación.

Kant y la filosofía del progreso.

Hemos dicho ya que Immanuel Kant se muestra en su pensamiento sobre la historia como un espíritu grande porque no le fué desconocida la *altera pars*. Se puede, desde luego, desde otro aspecto, plantear la pregunta (que da para pensar) de si precisamente esto no ha provocado una nueva agudización del elemento propio de la ilustración racionalista; de si Kant, precisamente por haber mantenido en una especie de esfuerzo desesperado la idea de la perfección intrahistórica del género humano, a pesar de alcanzar a ver los argumentos en contra, no ha dado con ello al concepto racionalista de la historia de la Ilustración, un nuevo impulso. Veámoslo un poco más de cerca. Puede, por lo demás, ser conveniente llevar en un punto la perforación hasta el fondo, dejando así que se destaquen en sus articulaciones las estructuras conceptuales de la filosofía del progreso. Pero Kant es importante por encima de to-

dos los otros, no sólo porque la doctrina del progreso ha encontrado en su obra la formulación más diferenciada, sino también porque él, más allá de toda imitación formal e influencia expresa, continúa determinando, como figura paradigmática, la atmósfera del pensamiento contemporáneo,

Sólo a los sesenta años ha comenzado Kant a exteriorizar formalmente sus pensamientos sobre la historia. Y del primer ensayo de esta índole, aparecido en 1784 (*Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbügerlicher Absicht*) dice él mismo [37] que le había sido sacado a fuerza de insistencias. Aunque el tema "fin de la historia" es planteado expresamente en algunos trabajos posteriores de Kant, es de todas formas digno de observación que algunos elementos que se reiteran en su representación de la historia están ya aquí claramente formulados. "El logro de una sociedad civil universal que administre el derecho" [38],

[37] En una nota sobre el título.
[38] Proposición quinta.

"una Constitución estatal interiormente perfecta", esta es la meta de la "historia del género humano en su conjunto" como "realización de un oculto plan de la Naturaleza".[39] "Se ve—añade Kant a estas frases—que la filosofía podría tener también su quiliasmo", observación con la que este hombre de la Ilustración parece caer en la ironía, así como hay mucha cosas que hablan en favor de que sólo ha considerado posible la realización de ese estado ideal del fin de los tiempos de una forma aproximada. ("De una madera tan torcida como de la que está hecho el hombre no puede hacerse nada totalmente derecho".[40]) A pesar de esto—¡y precisamente esta contraposición es lo significativo!—se dicé de nuevo sin limitación que "la Ilustración subirá poco a poco hasta los tronos y tendrá que tener influjo incluso en sus principios de gobierno" y esto da "esperanza de que después de algunas revoluciones transformadoras se producirá finalmente algún día un estado

[39] Proposición octava.
[40] Proposición sexta.

civil universal" [41]. Por supuesto, la expresión "algún día" pertenece al lenguaje de las promesas religiosas relativas al fin extratemporal; sin embargo, de lo que se habla es sin duda de un estado intrahistórico producido por el esfuerzo humano. Se advierte, por lo demás, de qué manera tan completamente positiva es entendido, cinco años antes de la Revolución francesa, el concepto "revolución": "mediante cada revolución se desarrolla más y más el germen de la Razón" de forma que se abre "una consoladora perspectiva para el porvenir" en el que el género humano se "eleva por fin con su esfuerzo al estado en el que podrá ser cumplido su destino sobre la tierra" y con ello se dará entonces una "justificación de la Naturaleza", o mejor, "de la Providencia" [42]. Se expresa aquí un pensamiento sorprendente: la aceptación de un progreso constante de la humanidad aparece en su función teológica como un argumento de la Teodicea. Sin embargo, esto que nos sor-

[41] Proposición octava.
[42] Proposición novena.

prende, forma parte de los elementos originarios de la fe en el progreso. Dos años más tarde, en el ensayo sobre el "probable comienzo de la historia de la Humanidad" (1786), ha formulado Kant el mismo pensamiento todavía con más claridad: "es para los hombres de la mayor importancia el estar contentos con la Providencia"; tal contento es producido por el conocimiento de que "el curso de las cosas humanas" "se desarrolla poco a poco de lo menos bueno a lo mejor, estando llamado cada cual por la misma naturaleza a contribuir a ese progreso por su parte en la medida de sus fuerzas" [43].

Hasta qué punto descansa la fe progresista de la Ilustración en una secularización de la teología cristiana, especialmente de la teología de las últimas cosas, lo demuestra ya en el título el ensayo *La victoria del buen principio sobre el mal y la fundación del*

[43] En la "observación final".

Reino de Dios sobre la tierra (1792) [44]; se ve en seguida que el lenguaje es el de la teología. Pero, ¿qué contenido se expresa con semejante lenguaje teológico? ¿Qué entiende Kant por "fundación del Reino de Dios sobre la tierra"? Respuesta: "La aproximación del Reino de Dios es el tránsito paulatino desde la fe eclesiástica al reinado único de la pura fe religiosa" [45]. Merece la pena pararse a pensar un momento qué se entiende aquí por "fe eclesiástica" y, sobre todo, por "fe religiosa pura". Fe eclesiástica significa la fe vivida en el culto, la fe fundamentada en lo histórico y en una revelación que da a conocer una historia sagrada. ¿Y "fe religiosa pura"? Es la simple fe de la razón, que, sin culto, no es otra cosa que moralidad. Sin embargo, se habla de una forma absolutamente concreta de la

[44] Este trabajo debía haber aparecido en el "Berlinischen Monatsschrift"; habiéndosele negado en Prusia el permiso para la impresión, fué la Universidad de Jena quien le dió el "imprimatur". Más tarde fué incluído por KANT como tercera parte en el escrito más amplio *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.*

[45] Primera sección, párrafo VII (título).

fundación del Reino de Dios sobre la tierra, concreta en el sentido de la historia. Unicamente se comprenderá el carácter absolutamente político de estas expresiones, un poco disimuladas sólo por razón del peligro, si se piensa que han sido suscritas a la vista de la Revolución francesa. A ella se refiere esta frase; esto es claro aun cuando no se hubiese hablado expresamente en el párrafo anterior de las revoluciones "que podrían abreviar este progreso" del tránsito de la fe eclesiástica a la fe de razón [46]. Para la fundación del Reino de Dios sobre la tierra se presentan las cosas así: "Basta que el principio del tránsito paulatino de la fe eclesiástica a la fe de la razón universal consiga arraigar públicamente en general y en alguna parte aunque su realización efectiva esté todavía a infinita distancia de nosotros", lo que quiere decir: si el desplazamiento de la fe eclesiástica por la fe de la razón en alguna parte, como por ejemplo en la Francia de la Revolución, ha conse-

[46] *Ibid.*, al final.

guido "públicamente", esto es, estatalmente, un reconocimiento legal, *entonces* "se puede decir con razón que el reino de Dios ha llegado a nosotros" [47]. Sólo con estremecimiento puede ver el creyente esta corrupción y esta transformación realizada ante sus ojos de un concepto fundamental de la revelación del Nuevo Testamento en una superficialidad racionalista; y, por lo demás, también el no creyente que le siga mirará con asombro esa apresurada interpretación, superficial y barata del misterio de la historia.

Si el género humano se encuentra en constante progreso hacia lo mejor. En esta obra del mismo año 1792 [48] se contesta la cuestión "Progreso, ¿sí o no?" de forma tan precisa como es planteada, en párrafos formulados escuetamente en forma de tesis.

---

[47] Ibíd.

[48] Tampoco este ensayo pudo aparecer en Berlín. El permiso para la impresión se obtuvo en Halle. KANT no lo publicó hasta 1798, en el escrito *La lucha de las Facultades,* y esto con el extraño título "La querella de la Facultad de Filosofía con la de Derecho" (como parágrafo segundo).

("¿Qué es lo que se quiere saber?", "¿Cómo se puede saber?"). El punto de partida es el siguiente: "Los casos que podrían ser objeto de una predicción son tres. El género humano está, o en continuo retroceso hacia algo peor, o en constante progreso hacia algo mejor en su destino moral, o permanece eternamente en el mismo nivel de valor moral que ahora tiene entre los miembros de la creación" [49]. La primera de estas tres tesis posibles es excluída por Kant en seguida por parecerle que no merece la discusión. Esta "concepción terrorista" de la historia del hombre significaría que el género humano podría "exterminarse a sí mismo". Esto es para Kant algo evidentemente inconcebible. (Para nosotros no lo es de ningún modo; ¿quién tendría hoy por desacertada la siguiente frase, ya citada una vez: "tenemos que contar con la posibilidad de que los hombres... pongan fin a la existencia del género humano"? [50]) Las dos

---

[49] Párrafo III.
[50] *Das Zeitalter der Atomkraft*, pág. 29.

opiniones restantes ("progreso hacia algo mejor", "estancamiento") las deja Kant en principio en la misma medida como todavía no decididas; de forma tan "carente de supuestos" parece él haber operado otras veces raramente. De esta indecisión—así se pone ahora en marcha la verdadera argumentación—sólo se podría salir si se encontrase en la experiencia histórica un "acontecimiento" que contuviese una indicación sobre la capacidad del género humano de realizar su propio progreso "hacia algo mejor". "Por tanto, debe buscarse un acontecimiento" que señale de tal forma a la existencia de una fuerza de progreso en el género humano que se pueda, que se deba inferir de él "como una consecuencia inevitable, el progreso hacia lo mejor". Pero ese buscado "acontecimiento" tendría que rendir todavía más: tendría que "demostrar... la tendencia del género humano en su conjunto" no sólo respecto al porvenir (como *signum prognostikon)* sino también respecto al pasado (como *signum rememora-*

tivum) [51]. La cuestión decisiva es, por tanto: ¿existe un acontecimiento semejante, accesible a la experiencia? Si no existe, esta es la tesis de Kant, no puede mantenerse la afirmación de un constante progreso hacia lo mejor. Pero él mismo contesta que sí. Recordemos que estos pensamientos fueron suscritos en el año 1792. ¿Es, entonces, el acontecimiento buscado la Revolución Francesa? No, no precisamente ella misma. El acontecimiento es "la participación según el deseo, lindante con el entusiasmo" que encuentra esta Revolución "en los espíritus de todos los que la contemplan"; esta participación muestra "(a causa de su generalidad) un carácter propio del género humano en su conjunto y al mismo tiempo (a causa de su desinterés) [52] un carácter moral del mismo, al menos como disposición... que no sólo autoriza la esperanza en un progreso hacia lo mejor, sino que es ya un pro-

---

[51] Párrafo V.

[52] Porque, como se dice poco antes, la exteriorización de esta "participación" "llevaba unida a sí un peligro".

greso semejante" [53]. (Un recuerdo en medio de todo esto: Goethe ha hablado ya entonces del aplauso "que otorga a menudo el género humano a conductas y acontecimientos, que lo conducen a su perdición" [54].) El bien al que propiamente se aplica aquel aplauso y "participación" es sobre todo éste: la aspiración "a una constitución que no pueda buscar la guerra, es decir, la republicana". Con esto ha llegado esta asombrosa argumentación a su "conclusión"; el buscado "acontecimiento" ha sido hallado. "Ahora yo afirmo que sin ser vidente se puede predecir al género humano un progreso hacia lo mejor, que ya no puede ser vuelto atrás por completo". Y el "crítico", que ha limitado y hecho retroceder las fronteras del conocimiento humano, se atreve, más de diez años después de la aparición de la *Crítica de la razón pura*, a establecer la siguiente conclusión: "Que el género humano ha estado siempre en progreso hacia lo mejor y que seguirá estándo-

[53] Párrafo VI.
[54] A Joh. von Müller, 1782.

lo no es simplemente un principio bien intencionado y digno de recomendación en un sentido práctico, sino también sostenible, a pesar de todos los incrédulos, aun por la más rigurosa teoría". "Poco a poco disminuirá la violencia por parte de los poderosos y aumentará la obediencia respecto a las leyes"; los hombres se "verán forzados a dejar que el mayor obstáculo para la moral, es decir, la guerra... se haga primero cada vez más humana, después cada vez más rara, y por último a que desaparezca por completo en cuanto guerra de agresión..." [55], etc. Una observación final, en la que el propio Kant se adelanta a las dudas de los "incrédulos", para oponerles una vez más, conjurándoles a que crean en ella, su propia profesión de "fe", muestra nuevamente hasta qué punto el hombre de la Ilustración ha llegado a ver la contrapartida del progreso y hasta qué punto su esperanza es una *spes contra spem.* Esta "conclusión" del ensayo dice de la siguien-

[55] Párrafo VII.

te manera: "Un médico, que día a día consolaba a sus pacientes con la esperanza de una pronta curación, diciendo a uno que el pulso latía mejor, a otro que la expectoración estaba bien, a un tercero que el sudor era señal de mejoría, etc., recibió un día la visita de un amigo suyo. ¿Qué tal, amigo? ¿Cómo va su enfermedad?, fué su primera pregunta. ¿Cómo va a ir? ¡Me muero de pura mejoría! Yo no censuro a nadie que, a la vista de los males públicos, empiece a desconfiar de la salvación del género humano y del progreso del mismo hacia algo mejor, sólo que confío en el remedio heroico indicado por Hume y que debe obrar una curación rápida. "Cuando veo (dice él) a las naciones en guerra unas con otras me resulta como si viese a dos mozos bebidos que se estuviesen pegando palos en su tienda de porcelanas. Pues no sólo necesitarán largo tiempo para curar de los chichones que se hacen el uno al otro, sino que también hay que contar todos los daños que producen en la tienda" *Sero sapiunt Phryges.* Las desgraciadas consecuencias de la

actual guerra podrían arrancar a quien vaticina el porvenir político la confesión de un cambio inminente del género humano hacia algo mejor, cambio que ya está a la vista". Kant no habría podido imaginarse de qué manera esta demostración había de quedar absolutamente sin efecto para la actual generación; no ha podido sospechar en qué iba a convertirse a los ojos de esta generación ese "principio sostenible aun por la más rigurosa teoría" del progreso permanente, de la paulatina humanización y disminución de la guerra, etc. ¿Hay hoy un hombre que tenga por imposible que, con motivo de la próxima conflagración mundial, se destruya no simplemente una tienda de porcelanas, sino el planeta Tierra? Está aún por decidir si es justa la frase kierkegaardiana de que el engañado es más sabio que el no engañado; es indiscutible, sin embargo, que el que ha sido ya engañado se cree más sabio. En esta conciencia de superioridad ante la "Ilustración" hay, sin embargo, algo profundamente erróneo. Lo inquebrantable de la fe pro-

gresista, su esperanza verdaderamente desesperada se nutre de una raíz metafísica, cuyo verdadero sentido era invisible para Kant o se había hecho confuso, pero que pertenece a los elementos básicos de una existencia verdaderamente humana. Y si la actual "falta de ilusiones" significase que se había cortado el nexo con esa raíz, entonces este "realismo de la desesperación" estaría todavía más alejado de la realidad que la fe progresista de la Ilustración por ingenua que nos parezca.

Cuando en 1794 Kant, entonces de setenta años, anunciaba a la dirección del "Berlinisschen Monatsschrift" una colaboración sobre *El fin de todas las cosas,* escribía que la lectura del ensayo sería en parte triste y en parte divertida. De forma notable es nuevamente este optimismo suavizado por la autoironía y el escepticismo—¿o deberíamos decir corroído?—el que en esta esotérica advertencia previa da a las afirmaciones que siguen un tono totalmente especial. Lo mismo sucede un año más tarde en el famoso ensayo sobre *La paz perpetua;*

la intacta confianza que se encuentra en el texto (la "paz perpetua" no es una "idea vacía", sino "una tarea que, puesta en marcha poco a poco, se va acercando constantemente a su meta porque los tiempos en que se realizan los mismos progresos es de esperar que se vuelvan cada vez más cortos"); también este optimismo parece quedar por adelantado como en suspenso y puesto entre paréntesis de ironía mediante el prólogo, que relata cómo un posadero holandés había adornado la muestra de su establecimiento "en la que había pintado un cementerio" con este rótulo: "A la paz perpetua", y que podría plantearse "si este satírico rótulo... valía para los hombres en general o especialmente para los estadistas, que nunca se sacian de guerras, o sólo para los filósofos, que tienen ese dulce sueño".

Esta fragilidad e indecisión, por mucho que pueda proceder de un saber subyacente acerca de la complejidad, de la pluralidad de estratos del mundo, no tiene, sin embargo, nada que ver con la tensa estructura de la imagen cristiana de la historia. La es-

peranza en el Nuevo Cielo y en la Nueva Tierra no pierde fuerza alguna por la espera de un fin catastrófico de la historia, sino que permanece totalmente intacta junto a la captación igualmente decidida del imperio mundial del mal como estado final dentro de la historia.

Pero tenemos que hablar ahora del ensayo kantiano *El fin de todas las cosas*. Es posible, así dice Kant, una triple representación del fin de las cosas, y de acuerdo con ello divide su exposición. En primer lugar, podría pensarse en un "fin natural" de todas las cosas; "natural" significa "lo que se produce necesariamente según las leyes de un cierto orden". A lo "natural" es contrapuesto lo "no natural", "que puede ser lo sobrenatural o lo contranatural". Y de esa forma es posible pensar, además del natural, un fin sobrenatural y otro contranatural [56]. ¿Cómo hay que pensar el fin natural de las cosas, esto es, el que se sigue necesariamente según las leyes de un cierto orden? Sucede,

[56] Párrafo I, observación.

"de forma natural" que "en el progreso del género humano la cultura del talento, de la habilidad, del gusto... se adelanta al desarrollo moral" [57]. Lo que quiere decir que es natural que haya una época en la que los logros en el dominio de la naturaleza, entre otros logros, carezcan por así decir de control moral; hablando con más concreción aún: está de acuerdo con el curso natural de las cosas que la humanidad, a través de un cierto tiempo, pueda disponer de la energía del átomo, pero sin que al mismo tiempo sea capaz de utilizarla de acuerdo con la "moralidad", esto es, de una forma razonable. Por supuesto, Kant no ha podido tener ante los ojos semejantes posibilidades extremas del dominio de la naturaleza, pero sólo en relación con ellas obtiene su principio la máxima agudeza, pues precisamente lo que hay que preguntar es si ese período de tiempo—sea superado o no por la "evolución"—si ese tiempo durante el cual la

---

[57] Párrafo I.

potencia técnica no está todavía colocada bajo una dirección moral, no es ya quizá demasiado largo; en cualquier caso, lo suficientemente largo para hacer posible la producción de un "fin", que Kant apenas admitiría como un fin "natural". Sin embargo, hemos cortado el hilo de sus pensamientos; la frase citada era una frase a la que ha de seguir el "pero". Sucede de forma natural que el desarrollo moral de la humanidad se queda atrás del de la civilización técnica. "*Pero* el elemento moral de la humanidad tomará la delantera algún día; y así se debe poder, según la prueba empírica del avance de la moralidad en nuestra época en relación con todas las anteriores" (aquí no puede dejar de reconocerse nuevamente la relación con la Revolución francesa); y así se debe poder—esta es la conclusión kantiana sobre el fin "natural" de todas las cosas—"alimentar la esperanza de que el último día que deba traer el fin de todas las cosas se parecerá más a la subida de Elías al cielo que a la caída en los infiernos

de Qorahh y sus partidarios" [58]. La pregunta de cómo se sabe que la humanidad efectivamente se hace cada vez más moral (¡no se "sabe" precisamente, se "cree"!), es apartada por Kant en seguida, tenemos que habérnosla aquí (o juegan en esto) sólo con ideas que se crea la misma razón, y cuyos objetos (si los tienen) están más allá de nuestro campo de visión". ¿No es esto, nuevamente, una irónica o también desesperada destrucción de toda la argumentación? Sin embargo, no se trata más que de algo así como una interjección; el ensayo prosigue su camino. La parte que trata del fin sobrenatural o "místico" comienza con la frase del Apocalípsis en la que el Angel jura "que en adelante no habrá más tiempo". "Si no se acepta que este angel 'con voz de siete truenos' ha querido gritar una insensatez, entonces tiene que haber querido decir que en adelante no habrá ningún cambio". Pero esta es una contradictoria "representación que va más allá de toda imaginación", y que

[58] *Ibid.*

hace que el hombre que cavila vaya a dar en la mística y empiece a fantasear (¡una expresión máximamente infamante en el lenguaje de Kant!) en lugar de "mantenerse como conviene a un habitante intelectual de un mundo sensible, encerrado en los límites de éste". El concepto de un "eterno reposo", de este "supuesto fin bienaventurado de todas las cosas" parece a este espíritu de la Ilustración casi una mera curiosidad [59]. Total y por completo sorprendente, empero, es lo que dice Kant acerca del fin "contranatural", "fallido" de todas las cosas. Dice primeramente que este fin es producido, en la medida en que puede sobrevenir, "por nosotros mismos, en cuanto entendemos mal la meta final" [60]. Puede ser, acordémonos, que quizá aquí se juegue también con ideas que posiblemente carecen de objetos; de todas formas en este juego se encuentra el pensamiento de una catástrofe final producida por el hombre como sujeto de la historia.

---

[59] Párrafo II.
[60] Párrafo III.

Pero ¿cómo es pensado, con más detalles, un fin semejante? La representación es extremadamente rara; hemos de citar los distintos pasos del razonamiento. El cristianismo tiene esencialmente algo amable en sí (Kant se apresura a añadir esta observación que le caracteriza profundamente: "No pienso aquí en la amabilidad de la persona que nos lo ha adquirido con grandes sacrificios"). Este algo amable, a saber, "la forma liberal de pensar", con la que el cristianismo "logra ganar para sí los corazones de los hombres", podría, quizá, perderse alguna vez. Pero si esto aconteciese, si el cristianismo dejase de ser amable, entonces la aversión hacia él se convertiría en la "forma de pensar dominante" "y el Anticristo iniciaría su régimen (probablemente fundado en el miedo y en el propio interés); pero entonces, porque el cristianismo destinado a ser la religión universal no habría sido favorecido por el destino para serlo, se produciría el fin (absurdo) de todas las cosas en un sentido moral". Esta es la última frase de todo el ensayo. La mezcolanza de pensa

mientos bíblicos, más exactamente apocalípticos, con ideas y valoraciones racionalistas propias de la Ilustración es tan inusitada que parece necesario meditar un poco esto último. ¿Qué es lo que propiamente se dice? Se dice: que el cristianismo perderá (posiblemente) la simpatía de los hombres al perder la amabilidad que le es propia, es decir, al ser infiel a su propia esencia. El Apocalipsis y todo el Nuevo Testamento dicen exactamente lo contrario: la Iglesia perderá la simpatía de la gran mayoría de los hombres porque realizará puramente su esencia. De ser consecuente, Kant tendría que decir que está justificada la "gran apostasía" de los hombres que se separan de este cristianismo degenerado. En el Apocalipsis, la huída en masa de la Iglesia aparece casi como una confirmación de su verdad; por supuesto, esta es una idea inconcebible para el pensamiento "ilustrado": que la verdad pueda ser combatida aunque sea la verdad o precisamente por serlo. Volvamos a pensar por un momento en la distinción kantiana entre "fe eclesiástica "y "fe racional"; el acercamien-

to del "reino de Dios sobre la tierra" consiste en la sustitución de la fe eclesiástica por la fe racional; ¿no tiene entonces que parecer el movimiento contrario, el desplazamiento de la fe racional por la fe eclesiástica, como el acercamiento del Anticristo? Esto no es sólo una consecuencia abstracta sugerida o también inevitable. Kant la ha formulado expresamente así: en tanto que los sacerdotes "hacen un deber esencial de las observancias y creencias históricas" (esto es, del culto, de los Sacramentos, de la fe en los acontecimientos de una historia sagrada), en tanto que hacen esto en lugar de "establecer en el corazón principios morales", hacen "lo que es neecsario para traerle (al Anticristo)" [61]. ¡El Anticristo aparece así precisamente como una figura de la Iglesia! De todas formas se habla todavía de él; por última vez en un contexto filosófico-histórico, mientras que a lo largo de todo el siglo XIX y hasta el umbral del momento actual, ha dominado un silencio que puede lla-

[61] *Ob das Menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei.* Párrafo II.

marse escrupuloso y tímido [62]; hasta ahora, muy recientemente, en que de nuevo se ha hablado con toda gravedad y de ninguna manera como de algo "fantástico" de la posibilidad de que "una organización mundial podría acarrear la más mortal y la más insuperable de todas las tiranías, la definitiva instauración del reinado del Anticristo" [63]. Sin embargo, todo esto es pensado por Kant en un *modus irrealis*. En el estudio *Si el género humano está en constante progreso hacia lo mejor*, la "concepción terrorista de la historia humana" sólo es citada en atención a una integridad sistemática, y lo mismo sucede aquí con el fin "contranatural" o "absurdo" de todas las cosas. La verdadera opinión de Kant, o mejor dicho, su esperanza desesperadamente mantenida, es que el género humano está en continuo progreso ha-

---

[62] Permítaseme referir una experiencia personal. En una selección de textos tomados de las obras de SANTO TOMÁS DE AQUINO (*Ordnung und Geheimnis;* Munich, 1947) incluí algunos referentes al Anticristo. Estos textos, y sólo ellos, fueron designados en una revista teológica como los "fragmentos menos valiosos".

[63] *Zeitalter der Atomkraft*, pág. 64.

cia su fin "natural", la fundación en el curso de la historia y realizada poco a poco por fuerzas históricas del "reino de Dios sobre la tierra" en el que reinará la "paz perpetua" y "en el que todos los gérmenes podrán desarrollarse plenamente y cumplir su destino aquí sobre la tierra" [64].

Por el contrario, forma parte de la concepción occidental tradicional de la Historia que en el "fin de las cosas" se realizarán *los tres aspectos* que Kant—por juego o por incapacidad—ha separado uno de otro: fin "natural"; fin "místico" y fin "absurdo". Al fin de la historia están realmente unidos los tres: el aspecto del *cumplimiento* de la tendencia intrahistórica hacia una meta; el aspecto de la *transposición* de lo temporal a la participación de lo eterno-intemporal en un "eterno descanso"; el aspecto de la *catástrofe* final dentro de la historia, que es el reinado del Anticristo.

---

[64] *Idee zu einer allgemeine Geschichte in weltbürgerlicher Absicht,* proposición IX.

FICHTE, NOVALIS, GOERRES

La decadencia de esta estructura de extrema tensión intelectual progresa con inflexible consecuencia en el pensamiento sobre la historia posterior a Kant. La intranquilidad todavía perceptible en Kant, ese carácter esforzado y desesperado del pensamiento progresista, esa irónica autorrelativización, esa realista complejidad de la teoría, todo eso desaparece cada vez más. En su lugar aparece un constructivismo carente de espíritu crítico.

"Aun para caracterizar una única época y, en caso de que quiera, la suya, el filósofo tiene que haber comprendido absolutamente *a priori*, y penetrado hasta lo más íntimo la totalidad del tiempo y todas sus posibles épocas"; de forma tan exigente no se había expresado jamás Kant; pero así lo formula en la primera de las diecisiete lecciones sobre *los rasgos fundamentales de la época*

contemporánea [65] que ha profesado en Berlín, Fichte, en los años 1804-1805, cuando tenía cuarenta y dos años. Fichte presupone, sin que le inquiete ninguna cavilación teórica, como accesible y, sobre todo, como conocido por él mismo, "un plan universal que se puede concebir claramente en su unidad y del que pueden derivarse perfectamente las épocas fundamentales de la vida humana terrena y verlas claramente en sus orígenes, tanto como en las conexiones de unas con otras" [66]; "esta vida terrena junto con sus miembros secundarios, puede derivarse del concepto de unidad de la vida eterna perfectamente posible ya en este mundo" [67]. Apenas se tendrían por posibles tan estupendas construcciones; sin embargo, no se debe olvidar qué prolongado influjo, sobre todo en el campo de las ideologías y utopías políticas, han tenido estos poemas intelectuales. Planteamos aquí, únicamente, la

---

[65] Editado por FRITZ MEDICUS (*Philosophische Bibliothek*). Leipzig, s. a.; pág. 12.
[66] *Ibid.*, pág. 12.
[67] *Ibid.*, págs. 12 y sigs.

cuestión de cómo se ha representado un pensamiento de este tipo el "fin de la historia". "Yo digo a esto, y pongo con ello la piedra fundamental del edificio que se ha de levantar" (¿es éste el modo de hablar de un hombre que pretende conocer, de un hombre que pregunta, que trata de captar en silencio la respuesta de la realidad?); "yo digo: la meta de la vida de la humanidad sobre la tierra es que en ella todas las cosas se organicen en libertad según la razón [68]". De aquí se obtiene para Fichte la división fundamental de la historia de la humanidad; he de citar literalmente, pues de lo contrario apenas se creería que un filósofo de tal reputación pudiera hacerse culpable de semejante ligereza. Partiendo de ese principio se obtienen dos "épocas principales", "una en que la especie existe y vive sin haber organizado todavía libremente sus relaciones según la razón; y la otra cuando ha producido esta organización ajustada a la razón" [69].

[68] *Ibid.*, pág. 13.
[69] *Ibid.*, pág. 14.

¿Y el fin de la historia? Se alcanzaría la meta de la vida terrenal, "aparecería el fin de la misma y la Humanidad entraría en las esferas más altas de la eternidad" "cuando el arte de ordenar todas las relaciones de la humanidad según la razón, previamente organizada de forma científica" "haya sido aplicado a todas las cosas humanas durante el tiempo suficiente para que la especie se convierta en la perfecta imagen de su arquetipo eterno en la Razón" [70]. Esta es, pues, la idea que tiene Fichte del estado final dentro de la historia: "la época del arte de la razón, el tiempo en que la humanidad, con mano segura e infalible, hará de sí misma la imagen perfecta de la Razón: el estado de la justificación y de la santificación perfectas" [71].

Una nota especial de la concepción fichteana es que a esta representación del estado final se une un juicio totalmente negativo del propio presente mientras que, por el

[70] *Ibid.*, pág. 16.
[71] *Ibid.*, pág. 17.

contrario, desde el Renacimiento pertenecía al esquema usual y reiterado el interpretar la correspondiente época como el escalón más alto alcanzado hasta entonces del progreso. Incluso Kant no había sido una excepción en esto: "Si se pregunta qué época de la historia de la Iglesia hasta ahora conocida ha sido la mejor, no tengo ningún reparo en decir que la de ahora, de tal forma que sólo con que se deje desarrollar más y más sin limitaciones el germen de la verdadera fe religiosa, como ha sido puesto públicamente ahora, se puede esperar un continuo acercamiento a aquella Iglesia que reunirá para siempre a todos los hombres y que constituye la representación visible de un invisible reino de Dios sobre la tierra" [72]. Fichte, por el contrario, que divide su esquema en cinco épocas, a lo largo de las cuales se realizará entre luchas el estado final temporal "de la completa justificación", caracteriza su propia época, la tercera, como la "de la absoluta indiferencia respecto a la

[72] *Der Sieg des guten Prinzips...* etc. Sección segunda.

verdad y del completo desenfreno sin orientación alguna", como el "estadio de completo pecado" [73]. Por lo demás, la ligereza es también el principio de este diagnóstico: "... no preguntemos, en absoluto, si la realidad se comporta así o no. ¿Que no se comporta así? Pues bien, entonces es que no vivimos en la tercera época" [74]. O, más asombrosamente todavía, se dice en los *Discursos a la nación alemana* de 1807-8, que la tercera época "habrá transcurrido completamente y terminado dentro de tres años" [75]., ¡por supuesto, sólo en Alemania!

La representación de una "Ciudad de Dios" dada en el curso de la historia, no se encuentra sólo en pensadores influídos por las ideas de 1789. Cuando, por ejemplo, Novalis, desde luego un entusiasta de Fichte, concluye su ensayo *La Cristiandad o Europa* exclamando: "¡Paciencia solamente! Vendrá, tiene que venir el tiempo santo de la paz eterna en que la nueva Jerusalén

[73] *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, pág. 24.
[74] *Ibid.*, pág. 103.
[75] Primer discurso.

será la capital del mundo", piensa al hablar así en la metrópolis de una Cristiandad histórico-terrenal, que nacerá "en el seno sagrado de un venerable concilio europeo". ¿Y lo que se dice y oye no pocas veces, invocando el nombre de Novalis, de que una recristianización de Europa conducirá también a un nuevo esplendor cultural y político no supone también con demasiada frecuencia una especie de "Ciudad de Dios" dentro de la historia? Frente a esto hay que acordarse de San Agustín, quien, tras la caída de Roma, se revuelve expresamente contra la "propaganda apologética y cortesana de una sociedad cristiana" [76], que, utilizando un esquema semejante, pensaba en aquel tiempo que Roma lograría de nuevo el poder imperial, sólo con que se hiciese cristiana.

El elemento constructivista, que se presenta de forma tan extrema en Fichte, se encuentra también en significados filó-

---

[76] H. VON CAMPENHAUSEN: *Weltgeschichte und Gottesgericht*. Stuttgart, 1947, pág. 11.

sofos cristianos de la historia. Josef von Görres, que da en Munich en 1830 sus conferencias sobre *Los fundamentos, la división y la sucesión de épocas de la Historia Universal,* dispone de las épocas de forma casi tan soberana como Fichte, incluyendo las futuras ("el completo curso temporal de la historia está inscrito en una sucesión de treinta y seis grandes períodos de tiempo" [77]). Desde luego, Görres no puede comprender el fin de la historia más que como la aparición de "todas las disonancias de la temporalidad"; sin embargo, parece quitar a esta representación algo de la gravedad que corresponde a la realidad histórica, en tanto que, demasiado estético para nuestra sensibilidad, habla, por ejemplo, del "gran espectáculo del final" [78] o del "crepúsculo rojizo de los siglos que se va reflejando en las copas de los árboles del restaurado Edén" [79].

---

[77] J. VON GÖRRES: *Über die Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte;* Drei Vorträge (tres conferencias). Breslau, 1830; pág. 113.

[78] *Ibid.*

[79] *Ibid.,* págs. 110 y sigs.

La especial posibilidad propia de las "épocas inciertas".

Lo que sobre todo parece importante en la fe en el progreso es esto: que sigue siendo "una de las fuerzas más poderosas con repercusión en la práctica" [80] del mundo, aunque ya no en el sentido de Voltaire, quien entre los signos de progreso enumeraba, junto al "mejoramiento de las costumbres", los *plaisirs de París* [81]. Bien es verdad que nos encontramos totalmente en el mismo nivel cuando uno de los libros de éxito de los últimos años [82] ve garantizado "el venidero renacimiento de la civilización europea", entre otras cosas, por la instalación de terrenos deportivos y campamentos,

[80] J. Thyssen: *Geschichte der Geschichtsphilosophie*. Berlín, 1936; pág. 88.

[81] Cfr. Paul Menzer: *Kantslehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte*. Berlín, 1911; pág. 253.

[82] L. Emrich: *Europa 1975*. Friburgo. 1946; págs. 24 y siguientes.

Pero incluso para el más sensato, y por bien fundamentados que estén los pronósticos sombríos, será difícil decir adiós al pensamiento en el que se ha visto formulado con razón "el sentimiento cultural de la Ilustración": que "en el mundo racionalmente ordenado, el hombre razonable se encuentra con la tarea de organizar razonablemente sus propios asuntos, su vida política y social en la esperanza segura de que ésto es posible"[88]. Sin embargo, hay que decir que esta caracterización de la situación del hombre que actúa en el mundo —vista desde la concepción de la historia tradicional cristiano occidental—tiene que aparecer si no como positivamente falsa, sí como incompleta, como esencialmente incompleta.

Y si a la voz de la fe en el progreso, que dice: el fin de la historia es imposible que consista en un total fracaso en el que se malogre el sentido y la meta de la humanidad,

---

[88] MENZER: *Kantslehre von der Entwicklung*, pág. 203.

si a esta voz contesta la contraria: "de madera tan torcida como de la que está hecho el hombre no puede construirse nada derecho" (así dice Kant[84]); o si la voz contraria habla más concretamente, no según principios, sino históricamente y pregunta, ¿dónde se puede contemplar un progreso constante y esencial respecto a la configuración racional de la vida política y social?; inquiriendo también si, efectivamente, como debería serlo tratándose de un "principio sostenible por la teoría más rigurosa", la guerra se ha hecho "paulatinamente más humana y con ello más rara"; si añade que el resultado de las investigaciones de historia comparada es que las culturas hasta ahora no han terminado nunca de otro modo que por el suicidio[85] y por qué la cultura universal habría de constituir la excepción, si estas voces y argumentos están unos frente a otros, entonces una imagen verdadera de la Historia, que corresponda

---

[84] *Idee zu einer allgemeinen Geschichte.* Proposición sexta.
[85] E. R. CURTIUS: *Toynbees Geschichtslehre,* en "Merkur", año II, pág. 509.

a la realidad, tendrá que ser lo suficientemente amplia y diferenciada para dar igualmente razón a lo que en *cada una* de las dos voces se expresa de incontrovertible. Y si sucede que en el ámbito europeo mundial la representación histórica "ilustrada", progresista, sigue siendo la que tiene una verdadera vigencia, entonces tendrá que ser ganada sobre todo la otra dimensión: la captación de un fin de la historia, interior a ella, catastrófico.

Esto no significa que una verdadera filosofía de la historia tenga que ser construída "sobre el firme fundamento de una implacable desesperación" [86]; esto precisamente es lo que *no* significa. No significa tampoco una renuncia a la actividad dentro de la historia. Mucho menos que el tiempo actual, cuyos rasgos catastróficos nadie discutirá, pueda o deba ser entendido en sentido preciso como el "tiempo final".

---

[86] Bertrand Russell, cit. por R. Niebuhr en *Jenseits der Tragödie*. Munich, 1947; pág. 66.

Pero sí se dice que hay que meditar en la constante cercanía y en la permanente posibilidad de un fin catastrófico de los tiempos.

Aquí reside, como lo ha formulado Donoso Cortés, la especial posibilidad que se ofrece a las épocas catastróficas: los tiempos inciertos son los más seguros, pues se sabe a qué atenerse respecto al mundo.

CAPITULO III

El hombre contemporáneo y la concepción del Anticristo.

En la tradición del pensamiento histórico occidental el estado final dentro del tiempo lleva el nombre de reinado del Anticristo; es por eso necesario interpretar con la mayor exactitud posible lo que significa esta denominación.

El nombre "Anticristo" suena, quizá, de primeras a un oído moderno como algo extraño, pero las realidades históricas que recubre y significa son perfectamente conocidas y familiares al hombre contemporáneo (calificación con la que no se alude a cualquiera que viva hoy en cualquier parte del mundo, sino a aquel que ha vivido y visto,

por así decir, desde dentro con despierta sensibilidad las cosas más recientes últimamente acaecidas: regímenes totalitarios, "guerra total" y lo que con ella va unido). Tal familiaridad, que se puede demostrar fácilmente, es algo nuevo. En la historia espiritual de la Edad Moderna, a la representación del Anticristo no le ha ido mejor que a la concepción de un estado final catastrófico dentro de la historia. Se trataba sencillamente de oscurantismo medieval [1]. Veinte años después de la *Historia de la Humanidad* de Iselin, y al mismo tiempo que la *Crítica de la razón pura*, de Kant, publicó el suizo Corrodi una *Historia crítica del quiliasmo* (1781-83), en cuyo prólogo se dice que "la historia del oscurantismo es útil porque preserva de las recaídas" y que, por lo demás, proporciona "rica materia de diversión" [2]. De entonces acá, ¿no ha adquirido un carácter patético esta falta de

---

[1] Cfr. HANS PREUSS: *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik.* Leipzig, 1906, pág. 27.

[2] Ibid., pág. 265.

visión racionalista ilustrada, tan convencida de su superioridad? Esto puede aplicarse en la misma medida a la teología, también a la teología de este tiempo que era, por lo demás, totalmente ortodoxa, eclesiástica, la cual, frente a las "exageraciones" de la concepción medieval del Anticristo, acostumbra conceder gran valor a una actitud ilustrada acentuadamente racionalista, usando para ello argumentos muy "modernos". Así, por ejemplo, Döllinger, significado historiador de la Iglesia, se refiere a la "ampliación geográfica del campo de visión" para explicar qué difícil es representarse una persecución de la Iglesia que se extendiese a todo el mundo [3]; para Döllinger, es "algo absolutamente impensable" [4] "un poder universal que hiciese cerrar al mismo tiempo, en todos los continentes e islas, todas las iglesias" [5]. Desde entonces, ese hecho "impensable" se ha convertido

---

[3] J. DÖLLINGER: *Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung*. Regensburgo, 1860, pág. 431.

[4] *Ibíd.*, pág. 448.

[5] PREUSS: *Die Vorstellungen vom Antichrist*, pág. 257.

para nuestros contemporáneos en una cosa corriente; apenas si hay otra cosa con perspectivas de funcionar tan bien como precisamente la simultaneidad técnicamente registrable de los sucesos en todos los puntos del planeta, también en las "islas". Sobre todo, se ha perdido hoy por completo la divertida superioridad que el siglo de la Ilustración ha sentido a la vista de las ideas medievales sobre la *crueldad* del régimen del Anticristo, que se despachaban sencillamente como fantasías primitivas. Para el hombre contemporáneo el saber, por ejemplo, que, según la tradición medieval, el Anticristo llevará consigo un horno crematorio [6], sólo le producirá el sentimiento de que hay en ello algo que es, de una forma terrible, "congruente", mientras que el aludido historiador de la época ilustrada encontraba esa idea tan primitiva como divertida.

---

[6] *Ibid.*, pág. 21.

La comprensión adecuada de la concepción del Anticristo presupone el conjunto de la teología.

¿Qué contiene, en detalle, el concepto "reinado del Anticristo"?

Hemos hablado ya de que cuanto más afecta a la historia una cuestión filosófica, más necesita el que pregunta recurrir a la teología. Vale también lo siguiente: mientras más relación tiene un concepto de la teología con las últimas cosas, con la realización del sentido de la historia, con el fin, tanto más entra en juego la totalidad de los conceptos teológicos. Lo que, en relación con nuestro objeto, significa que una interpretación justa del concepto "reinado del Anticristo" presupone que sean concebidos correctamente todos los conceptos fundamentales de la teología o, más bien, todas las realidades fundamentales de la historia de la salvación.

Se da por supuesto, por ejemplo, que hay poderes diabólicos, lo que no ha de ser

comprendido en un vago sentido periodístico. ¿Hay alguien que crea que hay "cosas caballares" pero no caballos, o cosas "demoníacas" pero no demonios?"; a esta pregunta de Sócrates [7], se debe contestar que sí, que hay gentes que hablan de cosas y hombres demoníacos, pero que no concederán nunca que haya demonios. "Potencias diabólicas" quiere decir, pues: hay demonios, espíritus puros, ángeles caídos, que actúan en la historia de los hombres. No se trata de que haya que pensar el Anticristo como un ser demoníaco puramente espiritual, precisamente *no* lo es. Pero para poder concebir como posible esta figura, para poder decir lo que es propiamente el Anticristo, tiene que aceptarse por adelantado que existe "el Maligno" como ser puramente espiritual y, además, como ser con *poder histórico*, más aún, como "Príncipe de este mundo", o formulado todavía más extremadamente: como el "Dios de este mundo" (2 Cor. 4, 4). (La

[7] *Apología*, 27.

interpretación teológica de la tradición no nos ofrece aquí en absoluto representaciones suficientemente acabadas, especialmente en lo que se refiere al poder histórico del "príncipe de este mundo", designación de la que dice Raissa Maritain [8], con razón, que no es posible que sea sólo una "ironía divina"; Cristo no corrige al tentador cuando éste le muestra los reinos de la tierra y sus magnificencias y le dice: "Todo esto me ha sido dado y yo lo doy a quien quiero" (Luc. 4, 6); y, según la Epístola de San Judas, ni siquiera San Miguel se ha atrevido a maldecir a Satán.) Es necesario, ante todo, pensar con todas sus consecuencias, el concepto de "espíritu puro", por inagotable naturalmente para el pensamiento que éste sea. De lo contrario, no se puede apreciar debidamente su dignidad y el grado incomparablemente alto en el orden del ser, tanto en inteligencia como en energía de voluntad, que hay que atribuir a estas

---

8 Raissa Maritain: *Der Fürst dieser Welt*, en "Der katholische Gedanke" Año VII (1934), pág. 88-93.

potencias demoníacas, que actúan en la historia y a cuyo servicio hay que pensar el Anticristo. No es que "el príncipe de este mundo" sea el Señor de la historia, pero, como dice Theodor Häecker, "acelera su curso y esto es lo que acontece de forma parcialmente manifiesta y parcialmente secreta en nuestros días y en todos los días en el mundo entero" [9]. ¡Una enorme complicación de toda filosofía de la historia, no cabe la menor duda! Con todo es, una vez más. Theodor Häecker quien dice que "a nada tiene más miedo el verdadero pensador e investigador que a excluir algo del ser..., la ruina de la filosofía europea de la historia... fué que se perdiera este santo temor" [10].

Avanzando más, puede decirse que no se comprende nada del concepto tradicional del Anticristo, si no se piensa al mismo tiempo que existe una falta cometida en el principio del tiempo, que continúa actuando en el tiempo histórico; que hay un primer

[9] *Der Christ und die Geschichte*. Leipzig, 1935, pág. 124.
[10] *Ibid.*, pág. 92.

pecado, un pecado original que se hereda. Por mucho que se trate en esto de un misterio en estricto sentido, que nunca puede ser descifrado o hecho comprensible, sin su aceptación la historia adquiere un aspecto totalmente absurdo. Y en ningún caso se puede llegar a comprender debidamente la concepción tradicional del Anticristo sin este presupuesto, pues el Anticristo es pensado como la forma en que se manifiesta la máxima radicalización de esa "disonancia" o desorden introducido en el mundo histórico por el primer pecado.

El concepto cristiano "reinado del Anticristo" es, avanzando más, incomprensible si no se piensa al mismo tiempo que el pecado original ha sido vencido por el Logos hecho hombre, el cual, precisamente por ello, es también el vencedor del Anticristo. No se comprende nada de éste si no se le ve, en medio de todo su poder dentro de la historia, como alguien derrotado ya fundamentalmente.

No se comprende el Anticristo si no se

ve con suficiente claridad que el sentido de la historia no es la "cultura".

Se tiene que saber también, por ejemplo, lo que es verdaderamente un "mártir", y lo que significa en el fondo el martirio. Cuando E. R. Curtius, en un estudio sobre *La doctrina de la historia de Toynbce*[11] habla de las Iglesias cristianas y pregunta: "¿Están reservadas para un martirio que podría salvarnos de la tecnocracia?", la primera parte de la interrogación está en correspondencia con la situación interna del estado final, pero la segunda parte de la pregunta—si el martirio de las Iglesias podría salvarnos (¿a quién, propiamente?) de la tecnocracia—, esta frase relativa, parece indicar que se ven de una manera esencialmente falsa los factores de la situación final, de forma que la figura teológica del Anticristo, en caso de que se viese un motivo para introducirla en el juego histórico

[11] No está claro si esta expresión ("Merkur", año II, 1948) debe entenderse como reproducción del pensamiento de Toynbee.

de fuerzas como una figura especial, tampoco podría ser concebida adecuadamente.

¿Qué significa "reinado del Anticristo"?

Preguntemos una vez más: ¿Cuál es el contenido del concepto "reinado del Anticristo", como estado final de la historia?

En primer lugar, se expresa *per negationem* que desde el punto de vista de lo absolutamente fundamental no son simplemente la fe y la incredulidad y la lucha entre ambas, como ha dicho Goethe [12], el tema propio de la historia universal, sino que, de forma mucho más concreta, este tema es la lucha en torno a Cristo. Si la figura que domina la escena de la historia al fin de los tiempos es el Anticristo, entonces el actor principal de la última época es alguien inequívocamente relacionado con Cristo. Es de presumir que esta afirmación suene al hombre contemporáneo (en el sentido ya

[12] *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-Östlichen Divans.* Capítulo "Israel in der Wüste".

explicado) como más probable y con más sentido que a uno del siglo XIX, incluso un liberal "cristiano" de ese siglo. Se dice que la historia no se realiza en un dominio neutral, el de la "cultura" y de lo "cultural"; más bien sería "la neutralidad" del liberalismo frente a Cristo solamente un estadio transitorio (así dice Erik Peterson en sus ensayos sobre escatología[13]). En el siglo XIX podía acaso parecer que el cristianismo iba sencillamente olvidándose poco a poco, que se daba en el mundo una cultura puramente profana, "profana" en el sentido de la neutralidad: no se habla del cristianismo ni positiva ni negativamente. Esta apariencia se puede quizá imponer todavía hoy en tanto que lo que esté en cuestión sean campos de lo "cultural" no inmediatamente "existenciales", intermedios y no comprometedores (literatura, arte, "circenses", economía). Pero tan pronto como estas zonas son colocadas bajo la categoría más existencial del ejercicio del poder po-

---

[13] *Zeuge der Wahrheit*. Leipzig, 1937, pág. 91.

lítico, se habla pronto con insistencia y casi exclusivamente de cristianismo, tomándolo, desde luego, como si fuera un poder de "resistencia" o de "sabotaje"; expresado cristianamente, se habla del cristianismo como *ecclesia martyrum*.

De la misma forma que el mártir, hablando en términos históricos, es una figura del orden político, también el Anticristo pertenece al campo político. El Anticristo no es algo así como un hereje, que sólo fuera de importancia para la historia *eclesiástica* y del que el resto del mundo no necesitara tener ninguna noticia. *Potentia saecularis*, el poder del mundo; éste es, según Santo Tomás [14], el instrumento propio del Anticristo, que es un poderoso de este mundo. Los tiranos, en las persecuciones de la Iglesia, son, así se encuentra también en Santo Tomás de Aquino [15], prefiguraciones *(quasi figura)* del Anticristo. Así pues, éste no es concebido como un fenómeno al margen del

---

[14] *Comentario a la segunda Epístola a los Tesalonicenses.* Cap. 2, lect. 2.

[15] *Ibíd.*, lect. 1.

campo histórico; por el contrario, el Anticristo, en tanto que la historia es primariamente historia *política*, es una figura eminentemente histórica. Junto con ello se expresa al mismo tiempo otra cosa: el fin no se producirá como un caos, como si por ejemplo una pluralidad de potencias históricas cayesen unas sobre otras, produciendo de esa forma una paulatina y general ruptura o resquebrajamiento de las relaciones y estructuras y, finalmente, su descomposición, sino que al final se alza una configuración de dominio equipada con un enorme poder, que, por supuesto, considerada desde un punto de vista verdadero, no fundamenta un orden legítimo. Al final de la historia hay un seudoorden mantenido por el ejercicio del poder. El nihilismo "es más difícil de ver, está mejor enmascarado" que el anarquismo, porque le caracteriza, a diferencia de éste, "la relación al orden"—esta aguda observación que hace en uno de sus diagnósticos Ernst Jünger [16]

[16] *Strahlungen*, Tubinga, 1949, pág. 469.

tiene un oculto sentido escatológico—. La denominación "seudoorden" es también válida en el sentido de que el "engaño" tiene éxito; uno de los elementos de la profecía sobre el fin es que el "desierto de orden" del Anticristo se tomará por una forma verdadera, legítima, del orden. La representación de un ámbito social de pura organización en el que todo "funciona de maravilla" "técnicamente", desde la producción de bienes de consumo hasta la higiene y que, sin embargo, es en el fondo desorden, no está lejos de la experiencia contemporánea. Tal vez, después de una "época turbulenta" de dimensiones máximas (época turbulenta que antecede siempre, según Toynbee, a la instauración de un estado universal), sea saludado el seudoorden del reinado del Anticristo como una salvación (lo que justamente confirmaría el carácter del Anticristo como un seudo-Cristo).

Hay que pensar el Anticristo como una figura del ejercicio del poder político exten-

dido a toda la humanidad; es *Señor del mundo*. Después que (y, también, *tan pronto como)* se hace posible un señorío mundial en sentido pleno, se vuelve el Anticristo realmente posible. A esa realidad corresponde esta otra, que le está subordinada: que a la totalidad política de los pueblos de la tierra tiene que haber llegado el mensaje cristiano. "Este Evangelio del Reino será predicado en todo el orbe, para que sirva de testimonio a todas las gentes; y entonces vendrá el fin" (Mt. 24, 14), lo que no es entendido por la teología como si hubiese de realizarse una marcha triunfal de la religión cristiana por el mundo, sino en el sentido de que la decisión en favor o en contra de Cristo se hará posible (o también, necesaria) en todo el globo terráqueo. Hay que excluir aquí un mal entendido. La doctrina tradicional del Anticristo *no* afirma que no pudiera darse otro imperio mundial además del imperio del Anticristo. La constitución de un estado mundial, hoy al alcance de la acción histórica posible, puede aparecer algún día perfectamente como una

meta legítima de la actividad política. Lo que se dice es que con ello la humanidad entrará en un nuevo "estado de agregación", a saber, en el estado en el cual el reinado del Anticristo se hace posible en un sentido incomparablemente intenso: "una organización mundial podría acarrear la más mortal e invencible de las tiranías, la definitiva instauración del reinado del Anticristo" [17] (ya hemos citado esto una vez).

Vistas así las cosas, hay otra afirmación sobre el Anticristo, contenida igualmente en la tradición, que cobra un aspecto especial. El Anticristo llevará a cabo en todo lo ancho de la Tierra una enorme potenciación del poder, no sólo *extensiva*, sino *intensiva*. El Estado mundial del Anticristo será un estado *totalitario* en sentido máximo. Pero esto no depende sólo de la ambición de poder y la *superbia* del Anticristo, sino al mismo tiempo, de la naturaleza misma del estado mundial. Convertirse de la noche a la mañana en un estado totalitario:

---

[17] *Zeitalter der Atomkraft*, pág. 64.

he ahí el peligro interno, dado con su propia estructura, de todo imperio mundial, al que faltan, *per definitionem,* los vecinos y que coincide en esto, inesperadamente, con la isla política de las Utopías. El liberal Gibbon ha dicho del Imperio Romano que en él pudo arrancarse de raíz la libertad, entre otras razones, "porque no había posibilidad de huir"; "cuando el poder cayó en manos de uno solo se convirtió el mundo en una segura prisión para sus enemigos", a lo que viene a unirse en un *Diario* de la última guerra [18], con razón, la conclusión siguiente sacada de ello: contra la "organización mundial unitaria", que se va acercando con toda seguridad, se podría objetar, "desde el punto de vista de la libertad, que entonces no habría lugar alguno al que se pudiera emigrar". El reverso de la medalla del ideal kantiano, conseguido con un estado mundial: que no habría propiamente más guerras "exteriores" sería la

---

[18] G. Nebel: *Bei den nördlichen Hesperiden.* Wuppertal, 1948, pág. 258.

aparición en el lugar de éstas de acciones policíacas, que podrían tomar el carácter de las campañas exterminadoras de animales dañinos.

Esta tendencia a hacerse "totalitaria" impuesta por la propia estructura de una organización mundial, ha sido desde hace tiempo puesta en claro, habiendo sido valorada tanto positiva como negativamente. Tenemos la frase de Lenin de que "la sociedad entera será *una* oficina y *una* fábrica con el mismo trabajo y el mismo sueldo";[19] hay un "socialismo organizador" que saluda al "ejército mundial del trabajo" como una realidad ya próxima. Hay, por la otra parte, las manifestaciones de las últimas cartas del anciano Burckhardt a Friedrich von Preen en las que se habla de la "gran autoridad venidera", que todavía nadie conoce, que tampoco se conoce a sí misma, pero a la que va preparando el camino el radicalismo que todo lo nivela;[20]

[19] *Ausgewählte Werke*. Moscú, 1946. Vol. II, pág. 236.
[20] Carta del 16. VI. 88.

hay la frase de un político moderno: [21] "el mundo evoluciona en dirección a un centro absoluto de poder, a un absolutismo universal". Por lo que respecta a las posibilidades de una "resistencia de la libertad", se ha expresado recientemente la presunción siguiente, que sin duda está de acuerdo con la idea que acerca del porvenir tienen muchos contemporáneos nuestros dotados de buena intuición: "La sustancia de la libertad sale disminuída en algo de toda lucha por su conservación, pues para poder defenderla de forma eficaz contra sus enemigos es preciso entregar una parte de ella que no se vuelve a recuperar" (Peter de Mendelssohn en "Der Monat" 2, 1949, pág. 162).

Pertenece a la esencia del César y a la de su imperio, que agrupa pueblos y reinos constituídos de una forma orgánica (así lo dice Erik Peterson [22]), el que las instituciones estallen, esto es, que las formas

---

[21] HERMANN RAUSCHNING: *Die Zeit des Deliriums*, citado fragmentariamente en "Die Welt" (Hamburgo) del 4. XII. 1948.

[22] *Zeuge der Wahrheit*, págs. 81 y sigs.

de vida social arraigadas en la tradición sean destruídas y sustituídas por configuraciones y formas nuevas; esto puede verse ya en la forma interna del Imperio romano (los judíos dicen: no tenemos más rey que el César). El abandono en el Imperio de la "base institucional" [23] es lo que produce también, e incluso antes que ninguna otra cosa, una situación esencialmente nueva en el campo religioso. La idea del diálogo entre Iglesia y Estado "que están como instituciones una frente a otra y también como instituciones tienen que encontrar un *modus vivendi*", esta idea pierde, así dice Peterson, su validez en el Imperio; ya no se trata de un diálogo sino de una "guerra"; "el culto de los antiguos dioses del Estado podía ser tolerante, el culto al Emperador tenía necesariamente que hacerse intolerante" [24]. En este análisis, que apunta bastante más allá de su objeto inmediato, se manifiesta algo de la situación interior de un imperio mundial al fin de los tiempos,

[23] *Ibid.*, pág. 82.
[24] *Ibid.*

cuyas preformaciones no dejan de ser familiares a los hombres contemporáneos. Con la estructura del imperio mundial mismo parece estar unido, como una posibilidad negativa, el que la posición pública de la Iglesia se cambie como por un proceso de nuevo acoplamiento: ya no existe la posibilidad de dar forma a la vida pública desde el campo de lo sagrado, sino que frente a un poder de fuerza elevado al máximo y no constreñido por ninguna atadura de carácter tradicional, la Iglesia está en el papel de *ecclesia martyrum*. Ahora bien, este peligro, que viene ya dado en las propias realidades objetivas, es atizado todavía más, hasta lograr su realización extrema—así dice la Tradición—por la persona del Anticristo, que viene por encargo del Angel caído a causa de la *voluntad de poderío* y en cuyas "autoproclamaciones" alcanza su vértice demoníaco la historia de los intentos humanos de divinización [25], la autoapoteosis del hombre, y el cual, precisamente

[25] ETHELBERT STAUFFER: *Theologie des Neuen Testaments*. 3.ª ed., págs. 192 y sigs.

por esto, justamente a causa de su extrema exigencia de poder, será aceptado: "Cuando venga el otro en su propio nombre, vosotros le recibiréis".

La figura del Anticristo.

En el Apocalipsis aparece el Anticristo al vidente como una bestia, que se alza desde el mar, pero no como un animal conocido en nuestra experiencia, sino como un monstruo (diez cuernos, siete cabezas, semejante a un leopardo, con pies de oso, hocico de león). El hombre que se encuentra cómodo en el dominio "humanista" o que cree estarlo, el hombre que podemos llamar "clásico", ha considerado siempre esto como algo groseramente absurdo, ofensivo a la imaginación; véase, por ejemplo, lo que escribe Goethe a Lavater refiriéndose al libro de éste sobre el Apocalipsis. Sin embargo, tales enormidades quizá sean menos difícilmente concebibles para el hombre moderno "postgoethiano", tras haberse convertido en

cosas corrientes para él no sólo el darwinismo, la idea de la selección racial del hombre[26] y fórmulas como la nietzscheana-spengleriana de la "bestia rubia" y del "hombre-animal de rapiña", sino también después de que en la realidad de su propia experiencia se le ha puesto ante los ojos lo absolutamente inhumano en su grado máximo. Todo esto junto se expresa también en el hecho de que las artes plásticas y la creación literaria aparezcan pobladas por tales monstruos. Para el hombre actual es ya en cierta medida comprensible que un "despotismo planetario", de "tecnificación creciente y espiritualidad que va expirando progresivamente",[27] no puede hacerse "intuíble" más que mediante la estridente anor-

[26] A. HUXLEY habla en *Gedanken über den Fortschritt,* "Neue Schweizer Rundschau", año 1948) de una "enorme experiencia eugenésica" que apenas podría llevarse a cabo "sin la presión de una dictadura universal"; al mismo tiempo dice: "sería un castigo adecuado a la arrogante *hybris* del hombre el que"—puesto que la mayor parte de las mutaciones son dañinas—"el resultado final en la selección de una raza culminase en idiotas con hocico leporino y seis dedos" (pág. 400).

[27] Así dice E. R. CURTIUS en su artículo sobre Toynbee, ya citado, pág. 505.

malidad de semejantes figuras, ni animales ni humanas. La interpretación teológica entiende estas afirmaciones del Apocalipsis como una forma de hacer visible la caída, la apostasía del hombre, que rechaza también su natural semejanza a Dios ("no queremos ser lo que Dios ha llamado 'hombre' ") [28]; como una caracterización que desenmascara al "imperio artero, burdo, que todo lo devora; al poder mundial dominado por instintos bestiales y que se manifiesta en formas bestiales" [29].

El Apocalipsis habla también de un segundo animal, subordinado al primero, como lo está la propaganda al ejercicio del poder. De este segundo animal, que representa al profeta del Anticristo, se dice que es "semejante a un cordero, pero hablando como un dragón". Las dos figuras ejercen el total señorío mundial del mal, que se ex-

[28] PHILIPP DESSAUER: *Bionomes Geschichtsbild*, pág. 40.
[29] H. SCHLIER: *Vom Antichrist* en *Theologische Aufsätze zum 50. Geburtstag von Karl Barth*, editados por Ernst Wolf, Munich, 1936, pág. 115.

tiende sobre todo el planeta. "Le fué dada potestad sobre toda tribu, y pueblo, y lengua, y nación" y "el mundo entero seguía, maravillado, al animal".

¿Maravillado de qué? El Anticristo, que se llama a sí mismo hombre-Dios [30], aparece "como herido de muerte y su mortal herida fué curada". Es a esto principalmente a lo que se refiere la "propaganda sacerdotal" [31] del Anticristo; este "pervertido mensaje de Viernes Santo, de una herida mortal y una milagrosa curación del Anticristo" es su "tema favorito" [32]. La *imitatio Christi* pervertida, vuelta del revés, la "imitación" del verdadero Señor logra aquí su punto máximo. El Apocalipsis dice: la segunda bestia "hace que la tierra y los que habitan en ella adoren a la bestia primera, cuya herida mortal ha sido curada", "diciendo a los habitantes de la tierra que

[30] Tomás de Aquino: dicens se Deum et hominem. *Comentario a la segunda Epístola a los Tesalonicenses.* Cap. 2, lect. 2.

[31] Schlier: *Antichrist,* pág. 121.

[32] Stauffer: *Theologie des Neuen Testaments,* pág. 194

hagan una imagen a la Bestia, que lleva la herida de la espada y revivió", (¿No nos suena a algo conocido esta estructura formal, sólo como puramente formal: "salvación milagrosa de quien detenta el poder"?). Hay que pensar, sin embargo, que también pertenece al antiguo culto imperial, como un deber *religioso* la creencia en la Fortuna del Emperador [33].

Por otra parte, la Tradición ha querido ver también un rasgo objetivo de la semejanza del Anticristo con Cristo en el hecho de que sería judío; también el Talmud le ve como judío. [34] Tomás de Aquino transmite igualmente esta opinión *(dicunt quidam...)*, "...y por esto le aceptarán primeramente los judíos y reedificarán el Templo, y se cumplirán así las palabras del profeta Daniel: "Habrá en el Templo abominación [35] e idolatría" [36]. No puede silenciar-

[33] PETERSON: *Zeuge der Wahrheit*, pág. 83.
[34] HANS PREUSS: *Der Antichrist*, 2a. ed., 1909, pág. 41.
[35] Se ha llamado la atención sobre el hecho de que en el texto griego del Evangelio de San Marcos la palabra citada de Daniel, "abominación" (9, 27; 12, 11), que es neutra, se

se aquí una observación sobre el papel escatológico del pueblo judío. Quien trate de ver las profundas "señales de los tiempos", tendrá que conservar siempre a la vista lo que acontezca a los judíos, como comunidad, en el mundo. Y ya en este tiempo acontece algo realmente fuera de lo corriente si se piensa, primero, en el antisemitismo, que se extiende por todo el mundo y cuyo sentido escatológico se ha tratado de interpretar así: "que los judíos... obligados a reconocerse como judíos, como pueblo especial... están colocados más claramente que antes ante la cuestión de una conversión a Cristo, terrenalmente desventajosa" [37]; si se atiende, después, al hecho de que el Estado de Israel se ha dado en nuestros días, por primera vez desde los tiempos del Antiguo Testamento, una constitución nacional; si se piensa, también, en la extraña pe-

---

emplea, contra toda regla gramatical, en masculino, haciendo pensar de esa forma en una persona del sexo masculino.

[36] *Comentario a la segunda Ep. a los Tesalonicenses.* Cap. 2, lect. 1.

[37] K. THIEME: *Am Ziel der Zeiten?* Salzburgo-Leipzig, 1939, pág. 30.

tición [38] (¿grotesca?, ¿curiosa?) que a continuación de ello llegó al tribunal supremo judío en Jerusalén de que Israel debía, tras la reconquista de su rango estatal, iniciar una "revisión" del proceso de Jesús. En cualquier caso, "los destinos del pueblo judío en el mundo político no hay que pensarlos en última instancia desde la esfera política, sino desde la teológica" [39]. Y es doctrina teológica general que, antes del fin temporal de la historia, el judaísmo, como pueblo, se convertirá a Cristo, de forma que algunos teólogos han entendido, entre las cosas que "retardan" todavía el fin del mundo y la aparición del Anticristo y que han de quitarse previamente de en medio (como San Pablo escribe a los tesalonicenses, [40] que contaban prematuramente con el fin) la incredulidad persistente de Israel [41] (la teología medieval ha pensado

[38] "Rheinischer Merkur" (Coblenza) del 19. II. 1949.

[39] E. PETERSON: *Die Kirche aus Juden und Heiden*. Salzburgo, 1933, pág. 71.

[40] 2. *Thess.* 2, 7.

[41] Por ejemplo, ERIK PETERSON, quien habla de la posibilidad de que sea "retrasado el fin del mundo por la incredulidad de Israel" (*Kirche aus Juden und Heiden*, pág. 59).

sobre todo en este punto en el poder de orden encarnado por el Sacro Imperio).

La Tradición considera, además, la imitación de Cristo sólo como la potenciación extrema del carácter de engaño y de pura aparencialidad que distingue en general al Anticristo. Este término últimamente nombrado habrá que tomarlo con mucha exactitud; no se trata aquí de una "capa" sino de un hábito global que penetra hasta lo profundo del campo de lo ético y que tiene que "parecer" casi necesariamente santidad verdadera, en un mundo para el que el sentido genuino, en el orden del ser y en el del culto, de este concepto se ha hecho algo desconocido. Unicamente mediante tal engañañadora imitación de la santidad verdadera, engañadora aún para las personas "serias", incluso para los creyentes, se hace en cierta manera comprensible la caída en el error de la mayoría de las gentes, y "si ello fuera posible, hasta de los elegidos"; hay algo aquí de esa "eficiencia de seducción" que se dice en el Nuevo Testamento que Dios en-

vía para que den fe a la mentira (2 Thes, 2, 11). La Tradición [42] considera fundada, en primer término, la fuerza de este poder de engañar en la aparente santidad de su vida personal, que se preocupa ahincadamente de mantener el Anticristo. En su célebre "Historia del Anticristo", que pretende recoger todo "lo que con máxima probabilidad puede decirse sobre este tema según la Sagrada Escritura, la tradición eclesiástica y la sana razón" [43], en esta leyenda presenta Soloviev al Anticristo como un "gran espiritualista, asceta y filántropo", cuyo alto aprecio de sí mismo parece justificado por "las manifestaciones máximas de austeridad, desinterés y altruísmo activo"; es, "sobre toda otra cosa, un misericordioso amigo de los hombres, y no sólo de los hombres, sino también de los animales; él mismo es vegetariano" [44]. Forma parte

---

[42] Cfr. PREUSS: *Die Vorstellungen vom Antichrist,* páginas 18 y sigs.

[43] *Drei Gespräche,* pág. 200.

[44] En un trabajo de investigación aparecido entre 1933 y 1945 sobre la escatología en la Iglesia oriental se suprimió este rasgo de la figura del Anticristo, el ser vegetariano, por razones obvias: Hitler era vegetariano.

de la imagen tradicional del Anticristo el que éste aparezca como un "benefactor" y que sea en las audiencias "tan cordial que se hablará de ello en todas las gacetas"; así se dice en la vida del Anticristo que compuso un capuchino del siglo XVII [45]. El Anticristo de la narración de Soloviev es autor de un libro traducido a todas las lenguas del mundo y titulado *Camino abierto a la paz y la felicidad universales.* Ha "creado en toda la humanidad una igualdad firmemente fundamentada: la igualdad de la general saciedad". Y después de que ha sido proclamado Señor del mundo en virtud de una elección sin votos, promulga el Anticristo un manifiesto que se cierra con estas palabras: "¡Pueblos de la tierra! ¡Las promesas se han cumplido! La paz mundial está asegurada para siempre. Todo intento de perturbarla encontrará al instante una oposición insuperable, pues desde hoy en adelante sólo hay sobre la tierra un único

[45] *Dionysus von Luxemburg, ein literarischer Vorläufer des P. Martin von Cochem.* Cfr. PREUSS: *Die Vorstellungen vom Antichrist,* pág. 254.

poder central... Este poder me pertenece... El Derecho internacional tiene al fin la sanción que hasta ahora le había faltado... Desde ahora ninguna fuerza osará decir "¡Guerra!" cuando yo diga "¡Paz!" ¡Pueblos de la tierra! ¡La paz sea con vosotros!" [46] Así, Soloviev en el último año del siglo XIX.

El carácter de poder del reinado del Anticristo aparece a la luz con especial claridad en las últimas frases del Manifiesto. Los teólogos hablan "del más fuerte poder de la historia" [47]. (Recordemos el hecho curioso de que Carlos Marx considera caracterizado el estado final de la historia por el hecho de que "no habrá ya ninguna autoridad propiamente política" [48], lo que únicamente puede comprenderse si se piensa que aquí el fin *extra*temporal, la "Ciudad de Dios", es traladado a la historia. En la

---

[46] *Drei Gespräche,* pág. 200.

[47] E. STAUFFER: *Theologie des Neuen Testaments,* página 192. SCHLIER (*Vom Antichrist,* pág. 119): "En la Bestia encuentra el cosmos histórico su unidad".

[48] *Elend der Philosophie. Historischer Materialismus.* Edición Kröner de bolsillo, II, pág. 574.

realidad histórica se muestra, por el contrario, la agudización del ejercicio del poder político en todas partes. Alfred Weber[49] considera que el estado mundial actual se caracteriza precisamente porque "sólo se dan relaciones de hecho, que se convierten en puras relaciones de poder".)

Cuando la "unión militar, política y económica culmine en el frente de la unidad religiosa".[50] encontrará el poder del Anticristo su máxima potenciación. El objeto del culto religioso es el mismo señor del mundo; "todos los habitantes de la tierra, exceptuando los elegidos, adoran a la Bestia y dicen: "¿Quién es semejante a la Bestia?" "No hay lugar alguno en donde escapar a sus exigencias"[51]; la posibilidad de la emigración, aun de la "emigración interior", queda descartada. No hay ya neutralidad. Esto es, sobre todo, resultado de la "propaganda sacerdotal", que hace caer en error

[49] *Der vierte Mensch*, pág. 290.

[50] STAUFFER: *Theologie des Neuen Testaments*, pág. 194.

[51] A. WIKENHAUSER en su comentario al Apocalipsis (*Regensburger Neues Testament*). Regensburgo, 1947, página 90.

a los hombres mediante señales asombrosas parecidas a milagros; sobre este punto se ha hecho notar que podría tratarse de "milagros sociales" [52]. Pero, sobre todo, el profeta del Anticristo organiza el culto de éste (sorprendentemente podía decir ya en 1805 Jung-Stilling [53], el amigo de Goethe, que esta especie de "oficio divino" tendría que ser militar). La imagen del señor del mundo tiene que ser adorada; esta imagen es "un instrumento de la política estatal, que sirve para conocer al amigo y para descubrir y castigar al enemigo. El "espíritu" de la "imagen" representa en última instancia el canon vivo por el que se rigen los jueces del Imperio" [54]. El poder político que se impone a sí mismo de una forma absoluta lleva a cabo una "movilización total" de la existencia, reclamando para sí a todo el hombre, especialmente el dominio de su religiosidad personal y, al mismo tiempo, se adue-

---

[52] SCHLIER: *Vom Antichrist*, pág. 121.

[53] JUNG-STILLING: *Erster Nachtrag zur Siegesgeschichte der christlichen Religion*, 1805, págs. 95 y sigs. (citado por SCHLIER, o. c., pág. 119, nota 11).

[54] SCHLIER, o. c., pág. 122.

ña de la existencia física inmediata del individuo mediante un boicot económico. Son, según las palabras del Apocalipsis, "los pequeños y los grandes y los ricos y los pobres y los libres y los esclavos" (¿puede expresarse de forma más clara la falta de excepciones de la "movilización"?) son realmente "todos" los requeridos por el profeta del Anticristo a que se pongan una señal sobre su mano derecha o sobre su frente para que nadie pueda comprar ni vender fuera de aquel que tenga la señal, el nombre de la Bestia o el número de su nombre; "el miedo y el interés", lo sabía aún Immanuel Kant [55], son "probablemente" el fundamento del reinado del Anticristo.

Según la opinión unánime de la Tradición, el "éxito" externo de este régimen será enorme; el resultado será una gran apostasía. Este poderoso éxito externo distingue al Anticristo de aquél a quien *per negationem* señala su nombre. Un comen-

---

[55] *Ende aller Dinge*, frase final.

tario teológico del Apocalipsis dice: "Igual que en los días de Jesús de Nazaret, Herodes y Pilatos, fariseos y saduceos, se hicieron amigos porque se trataba de ir contra Cristo, así se unirá, en los días del Anticristo, todo lo que se llama Mundo contra la Iglesia" [56]. El enemigo del "mundo" lo será la Iglesia. Tomás de Aquino parece ampliar el círculo todavía más y casi se podría decir que dejando menos esperanzas cuando dice que "esa última persecución", prefigurada en "las persecuciones de la Iglesia en estos tiempos", se dirigirá "contra todos los buenos" [57].

La última forma de las relaciones Estado-Iglesia en el seno de la historia no será el "diálogo" y tampoco propiamente la "lucha", sino la persecución, esto es, la lucha exterminadora del poder contra los impotentes. Pero la forma en que se produce la victoria sobre el Anticristo es el martirio.

---

[56] STAUFFER, op. cit., págs. 192 y sigs.

[57] *Comentario a la segunda Epist. a los Tesalonicenses.* Cap. 2, lect. 2.

CONCLUSION

DISPONIBILIDAD PARA EL MARTIRIO Y ACEPTACIÓN DE LA REALIDAD CREADA

Esta es la concepción, fundada en la tradición cristiana occidental, del estado final de la historia; nada más natural que encontrarla terrible y nada más explicable que el deseo de querer quitarse de la cabeza sencillamente tales pensamientos. Que lo haga así quien pueda; si se piensa una concepción del fin de la historia, entonces no hay para el cristiano ninguna otra posible.

Desde luego, esta visión del estado final intrahistórico no puede separarse del conjunto íntegro de la concepción cristiana occidental sobre el fin de los tiempos, a la

que pertenece también la transposición desde lo temporal a la participación en la eternidad de Dios, el Juicio Final, el acabamiento extratemporal, la "Ciudad de Dios". Forma parte, además, de la imagen cristiana de la historia sobre el fin de los tiempos *que el Anticristo será vencido.*

En las visiones de la Revelación secreta (Cap. 19, 11 y ss.) se abre el cielo y da paso a un caballero sobre blanco corcel "envuelto en un manto salpicado de sangre y es llamado por nombre el Verbo de Dios". Al mismo tiempo aparece "en el sol" un Angel, que convoca a las aves "para la gran cena de Dios", para consumir "carnes de reyes, y carnes de tribunos militares, y carnes de poderosos". "La Bestia y los reyes de la tierra con sus huestes" se reúnen para la batalla decisiva contra el caballero del blanco corcel, de la que sólo se nos relata el comienzo: el Anticristo es aprisionado "y con él el falso profeta, que había hecho los prodigios, en presencia de él, con los cuales había embaucado a los que recibieron la

marca de la Bestia y a los que adoraban su imagen: vivos fueron ambos arrojados al lago de fuego, que arde con azufre". Este final llega sin que nada lo anuncie; la caída se produce cuando el poder del Anticristo ha alcanzado la cima. En la leyenda de Soloviev, el Señor del Mundo ha hablado inmediatamente antes, a la vista del concilio universal, de cristianos de todas las confesiones que ha llegado hasta él, de "la nueva gran época de la historia cristiana que se inicia".

Sin embargo: ¿No es este pensamiento de un fin catastrófico pura desesperación y pesimismo de la índole más sombría, algo que tiene que paralizar toda actividad dentro de la historia?

De hecho, la esperanza como virtud, lo que quiere decir como recta disposición del ser del hombre, es una virtud *teologal* en tanto se la entiende en el sentido de la tradición cristiana occidental. Significa esto que mientras la justicia o la prudencia o la

fortaleza pueden existir perfectamente como virtudes naturales del hombre natural, la esperanza *sólo* como virtud *teologal* es virtud; la esperanza se hace virtud precisamente en cuanto se hace virtud teologal, sobrenatural. No se puede decir: un hombre "sano", que considere acertadamente las cosas de la vida, tendría que tener esperanza, pues de lo contrario habría algo que no concordaría; esto *no puede* decirse, si al decirlo se entiende expresa y esencialmente la esperanza de un modo puramente *intramundano*. Pues el buen sentido con su clara visión de las cosas no responde correctamente de una forma necesaria a aquello que se puede esperar y encontrar dentro del mundo gracias a la esperanza. Esta, como actitud humana que "de todas las formas", "por sí misma" y "en todo caso", es justa, sana y verdadera, sólo se da como esperanza en una salvación, que no está fundamentada en algo de dentro del mundo. (Un párrafo como el siguiente, con el que termina un ensayo sobre *Cristianismo*

y filosofía[58], aparecido hace poco, tiene que parecer a un cristiano ilimitadamente desconsolador: "La esperanza en un porvenir más allá de la tumba se ha transformado en la esperanza en esta vida entre el presente y la muerte".

La esperanza del cristiano, aunque no fundamentada de una forma puramente intramundana, no es de tal clase que al que espera de ese modo le quede (o más bien, le *tenga que* quedar) fuera de la vista la realidad de la creación terrenal, visible, este mundo que se extiende ante nuestros ojos. No se trata sólo de que "aquella" vida eterna sea ya asequible inicialmente para el hombre en estado de gracia *en* "esta" existencia histórica. No; el mismo mundo de la creación está expresamente incluído en la esperanza sobrenatural. Si la esperanza significa que el que espera se dice (pero no, no es que se diga, sino que *vive*): esto irá bien, tendrá un fin feliz, puede preguntarse: ¿qué

[58] WALTER BRÖCKER en "Studium Generale". Año I (1948), pág. 214.

es lo que irá bien, lo que tendrá un fin feliz? En primer lugar la existencia del mismo que espera. ¿Pero no se dice al mismo tiempo—puesto que lo que representa la meta de la esperanza del cristiano lleva el nombre de "Nuevo Cielo" y "Nueva Tierra"—que también le irá bien a esta creación "expectante" en su conjunto y que tendrá un "fin feliz", más allá de todo lo que se puede esperar?

* * *

Así, pues, aunque la actitud histórica del cristiano envuelva en sí un fin catastrófico, que se da en la historia misma, la afirmación o aceptación de la realidad creada es, sin embargo, un elemento inalienable de esta misma actitud histórica. Unir de una forma viva esto, que parece no poder unirse, es una tarea puesta como una provocación ante la fortaleza de los corazones más esforzados, precisamente en tiempos que tientan a la desesperación. Así, es esencial al martirio cristiano el que en él "no se alce

ninguna voz contra la creación de Dios". Esto—así dice Erik Peterson, que es quien ha formulado esta maravillosa intuición en sus comentarios del Apocalipsis—[59] esto es algo *distintivo* de los mártires cristianos: no injuriar la realidad natural del mundo, encontrar la creación, a pesar de todo, "muy buena", mientras que caracteriza al gnóstico, por el contrario, el que se escape del martirio, que hable mal de la creación y de las cosas naturales[60].

También el Anticristo es enemigo de la creación. Frente a su aspiración totalitaria, la *ecclesia martyrum* no defiende de ninguna forma únicamente lo "sagrado" y lo "sobrenatural", sino igualmente los bienes "naturales" fundados en la esencia creada del hombre, por ejemplo, su dignidad personal y su libertad. (Visto desde el cúmulo de experiencia histórica de estos tiempos nuestros, ¿es algo que no pueda esperarse el que podría llegar un tiempo en que la Igle-

---

[59] *Zeuge der Wahrheit*, pág. 52.
[60] *Ibid.*, pág. 91.

sia—aunque pensada como algo no orientado finalmente a una salvación fundada en algo interior al mundo—se quedase siendo la única defensora de la dignidad natural del hombre?.)

Pero porque la actitud histórica cristiana consta de las dos cosas al mismo tiempo, afirmación de la creación y aceptación del martirio, por esto precisamente, para el que lo capta de esa manera y para él solo, se da, aun en medio de la catástrofe, la posibilidad de una actividad histórica, que nace de una verdadera entrega íntima.

En esta estructura se refleja otra forma fundamental que yace más profundamente y que impregna en lo más íntimo toda la realidad histórica, a saber: "lo puramente lógico de la humanidad está excluído de los grados y de las formas escalonadas en que realiza el plan divino su magna historia ajena al entendimiento" (así dice Konrad Weiss en su escrito *El Epimeteo cristiano* [61], meditación sobre las oscuridades del

---

[61] Berlín, 1933, págs. 33 y sigs.

misterio de la historia). Es la forma fundamental, que se ha realizado en la encubierta patencia del misterio como un *modelo* de toda historia en aquel "acontecimiento absoluto de salvación", que perfecciona o acaba la creación y cuya figura históricamente visible ha sido, sin embargo, una infamante derrota. Y es la participación misteriosa, y al mismo tiempo máximamente real, en esta forma fundamental de la historia, aquello por lo que también en la derrota de los testigos de la verdad se realizan precisamente la salvación y santificación verdaderas.

Por supuesto, estas realidades no son accesibles a la mera voluntad de conocimiento, por seria y sapiente que ésta sea. Se necesita para ello la "iniciación" y quizá hubiera que poner este dominio nuevamente bajo una especie de disciplina de lo arcano, *que tendría que incluir la doctrina del fin histórico, catastrófico, de los tiempos.*

Hay que recordar, al llegar aquí, el ejemplo de Santo Tomás. En el año 1255, los

dos generales, de la Orden de los Franciscanos y de la de los Predicadores, Juan de Parma y Humberto de Romanos, promulgaron una circular conjunta sobre la significación apocalíptica de ambas órdenes mendicantes, que, según la profecía de Joaquín de Fiori, había suscitado el Señor "al fin del mundo": las dos luminarias de la Iglesia, los dos querubines del Arca, los dos testigos de Cristo, vestidos de arpillera, las dos estrellas de la Sibila[62], etc. Muestra esto hasta qué punto tienen que haber estado llenos de emociones y pensamientos apocalípticos estos años durante los cuales Tomás de Aquino, fraile predicador de treinta años, se preparaba, siendo ya bachiller, para la pública enseñanza en la Universidad de París. Y, sin embargo, apenas si en la obra de Tomás puede percibirse un soplo de esta excitación. La atención de este gran maestro de la realidad creada para el cual, sin embargo, la captación del reinado final en todo el mun-

---

[62] A. Dempf: *Sacrum Imperium*. Munich-Berlin, 1929, página 303.

do [63] del mal, así como el riguroso deber de estar dispuesto al martirio [64], pertenecen de forma expresa a los elementos evidentes de una verdadera doctrina de vida, la atención de Santo Tomás parece arrastrada tan completamente por la plenitud del ser, y, por tanto, del bien, tanto en el orden de la creación como en el *ordo gratiae* que la atmósfera de su obra está completamente determinada por ello. Desde luego, esta indicación sólo tiene fuerza en la medida en que toma a Santo Tomás no como "el mayor sistemático de la alta escolástica", sino como el *doctor communis ecclesiae*.

O también: en las manifestaciones oficiales de la Iglesia, por ejemplo en la encíclica sobre el comunismo, apenas se habla de tales aspectos apocalípticos-escatológicos; se habla más bien de las posibilidades de crear en el mundo un orden mediante una acción que remedie y prevenga los males.

Y así, en la medida en que puede atribuir-

---

[63] Véase, por ej., el ya varias veces citado comentario a la segunda Epist. a los Tesalonicenses.

[64] *Quaestiones Quodlibetales*, 4, 20.

se de alguna forma al estilo interno de tales importantes manifestaciones el carácter de un criterio obligatorio, la actitud cristiana ante la historia estaría determinada menos por la constante atención a la catástrofe final que por un silencioso darse cuenta y, sobre todo, por una actuación dentro de la historia, que ni decir tiene no es sorda a lo que dice la profecía sobre el fin, pero que se atiene con sobriedad a las tareas con que concretamente se encuentra. Lo decisivo, lo distintivo sigue siendo que la consumación de estas tareas es captada como algo con sentido en virtud de aquella misma esperanza por la que también el martirio se vuelve aprehensible y afirmable como una forma de la salvación.

Ahora bien, si la situación actual se caracteriza porque también la consideración histórica atenida de forma rigurosa a lo inmanente, "sociológico-cultural", pretende representarse la posibilidad de un fin catastrófico, como algo que puede esperarse e incluso como algo próximo, entonces se obtie-

ne para el que medita sobre la historia en su conjunto una conclusión especial. Al comienzo de esta meditación hemos dicho que no se puede filosofar a no ser que se retroceda a un acervo transmitido de verdad revelada, creída, y que ésto sucedía "más aún" en el filosofar sobre la historia. Yendo más lejos, tiene validez también esto: (que es lo que constituye la "conclusión"): sin el presupuesto de un recurso a la verdad revelada, no sólo no se puede *filosofar*, de verdad, sobre la historia, sino que no se puede *vivir* en el dominio de la historia real; vivir como un ser espiritual, esto es, que está abierto al ser y lo capta, con la mirada orientada a aquello que acontece de verdad en el mundo real, no excluyendo nada y no hermoseando nada, pero también no abandonando ni anulando nada de aquello en que el hombre, como por naturaleza, no puede dejar de esperar.

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO ACTUAL

DIRIGIDA POR **RAFAEL CALVO SERER**

1. ROMANO GUARDINI: *El mesianismo en el mito, la revelación y la política.* Prólogo de ALVARO D'ORS y nota preliminar de RAFAEL CALVO SERER. (En reimpresión.)
2. THEODOR HAECKER: *La joroba de Kierkegaard.* Estudio preliminar de RAMÓN ROQUER y una nota biográfica sobre Haecker, por RICHARD SEEWALD. (En reimpresión.)
3. VICENTE PALACIO ATARD: *Derrota, agotamiento, decadencia en la España del siglo XVII.* (En reimpresión.)
4. RAFAEL CALVO SERER: *España, sin problema.* (Segunda edición.) Premio Nacional de Literatura 1949.
5. FEDERICO SUÁREZ VERDEGUER: *La crisis política del Antiguo Régimen en España (1800-1840).* (En reimpresión.)
6. ETIENNE GILSON: *El realismo metódico.* (Segunda edición.) Estudio preliminar de LEOPOLDO PALACIOS.
7. JORGE VIGÓN: *El espíritu militar español. Réplica a Alfredo de Vigny.* Premio Nacional de Literatura 1950. (En reimpresión.)
8. JOSÉ MARÍA GARCÍA ESCUDERO: *De Cánovas a la República.* (Segunda edición, aumentada.)
9. JUAN JOSÉ LÓPEZ IBOR: *El español y su complejo de inferioridad.* (Tercera edición.)
10. LEOPOLDO PALACIOS: *El mito de la nueva Cristiandad.* (Segunda edición.)
11. ROMÁN PERPIÑÁ: *De estructura económica y economía hispana.* Estudio final de ENRIQUE FUENTES QUINTANA.
12. JOSÉ MARÍA VALVERDE: *Estudios sobre la palabra poética.*
13. CARL SCHMITT: *Interpretación europea de Donoso Cortés.* Prólogo de ANGEL LÓPEZ-AMO.
14. DUQUE DE MAURA: *La crisis de Europa.*

15. RAFAEL CALVO SERER: *Teoría de la Restauración.* (Segunda edición.)
16. JOSÉ VILA SELMA: *Benavente, fin de siglo.*
17. AURÉLE KOLNAI: *Errores del anticomunismo.*
18. ANGEL LÓPEZ-AMO: *El poder político y la libertad.* Premio Nacional de Literatura 1952.
19. AMINTORE FANFANI: *Catolicismo y protestantismo en la génesis del capitalismo.*
20. RAFAEL CALVO SERER: *La configuración del futuro.*
21. CHRISTOPHER DAWSON: *Hacia la comprensión de Europa.*
22. RAFAEL GAMBRA: *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional.*
23. JOSÉ CORTS GRAU: *Estudios filosóficos y literarios.*
24. MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO: *La estética del idealismo alemán.* Selección y prólogo de OSWALDO MARKET.
25. JOHN HENRY CARDENAL NEWMAN: *El sueño de un anciano.* Traducción, nota biográfica, prólogo y glosa de ANDRÉS VÁZQUEZ DE PRADA.
26. JUAN DONOSO CORTÉS: *Textos políticos.*
27. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA: *La Monarquía tradicional.*
28. ALVARO D'ORS: *De la guerra y de la paz.* Premio Nacional de Literatura 1954.
29. THEODOR HAECKER: *El cristiano y la historia.*
30. VICENTE MARRERO: *La escultura en movimiento de Angel Ferrant.*
31. JORGE VIGÓN: *Teoría del militarismo.*
32. PETER WUST: *Incertidumbre y riesgo.*
33. FLORENTINO PÉREZ EMBID: *Nosotros, los cristianos.* (En reimpresión.)
34. FRITZ KERN: *Derechos del Rey y derechos del pueblo.* Estudio preliminar de ANGEL LÓPEZ-AMO.
35. JOSÉ IGNACIO ESCOBAR, JORGE VIGÓN, EUGENIO VEGAS LATAPIÉ: *Escritos sobre la instauración monárquica.* Prólogo y epílogo del MARQUÉS DE VALDEIGLESIAS.
36. ANTONIO PACIOS, M. S. C.: *Cristo y los intelectuales.*
37. MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO: *Textos sobre España.* Selección, estudio preliminar y notas de FLORENTINO PÉREZ EMBID.
38. HENRI MASSIS: *La vida intelectual de Francia en tiempos de Maurras.* (En prensa.)
39. CARLOS CARDÓ y JOSÉ ROMEU FIGUERAS: *Tres estudios sobre literatura catalana.*

40. FRIEDRICH HEER: *La democracia en el mundo moderno.* Prólogo de VICENTE MARRERO.
41. GOETZ BRIEFS: *Entre capitalismo y sindicalismo. Situación crítica de la asociación obrera.*
42. SIR CHARLES PETRIE: *La Monarquía en el siglo* XX. Prólogo de JORGE VIGÓN. (En prensa.)
43. RUSELL KIRK: *La mentalidad conservadora en Inglaterra y Estados Unidos.* (En prensa.)
44. JOSÉ TORRAS Y BAGES, JUAN MARAGALL, FRANCISCO CAMBÓ: *La actitud tradicional en Cataluña.* Prólogo de LUIS DURÁN Y VENTOSA. (En prensa.)
45. ERIK VON KUEHNELT LEDDIHN: *Libertad o igualdad. La disyuntiva de nuestro tiempo.* (En prensa.)
46. RAFAEL CALVO SERER: *Política de integración.*
47. ANTONIO MILLÁN PUELLES: *Ontología de la existencia histórica.* (Segunda edición.)
48. VICENTE MARRERO: *Picasso y el toro.* (Segunda edición.)
49. GUILLERMO MORÓN: *El libro de la fe.*
50. VICENTE MARRERO: *Maeztu.*
51. CARDENAL ISIDRO GOMÁ Y TOMÁS, Arzobispo de Toledo. Primado de las Españas: *Pastorales de la guerra de España.* Estudio preliminar de SANTIAGO GALINDO HERRERO.
52. MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO: *La filosofía española.* Selección e introducción de CONSTANTINO LÁSCARIS COMNENO.
53. JOSEPH DE MAISTRE: *Consideraciones sobre Francia.* Estudio preliminar de RAFAEL GAMBRA.
54. JORGE VIGÓN: *Años de indecisión.* (En prensa.)
55. JOSEF PIEPER: *Sobre el fin de los tiempos.*

MANUALES DE LA

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO ACTUAL

1. *La Pedagogía contemporánea,* por EMILE PLANCHARD. Profesor en la Universidad de Coimbra. Traducción y adaptación por VÍCTOR GARCÍA HOZ, Catedrático de Pedagogía en la Universidad de Madrid.
2. *Geografía General, Física y Humana,* por ANDRÉ ALLIX, Rector de la Universidad de Lyon. Traducción y adaptación por JOSÉ MANUEL CASAS TORRES, Catedrático de Geografía en la Universidad de Zaragoza.
3. *Fundamentos de Filosofía,* por ANTONIO MILLÁN PUELLES, Catedrático de Filosofía en la Universidad de Madrid.
4. *Fundamentos de política económica,* por WALTER EUCKEN. Traducción de JOSÉ LUIS GÓMEZ DELMÁS. (En prensa.)

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES DE SUCESORES DE RIVADENEYRA, S. A., MADRID, EL 26 DE DICIEMBRE DE 1955.